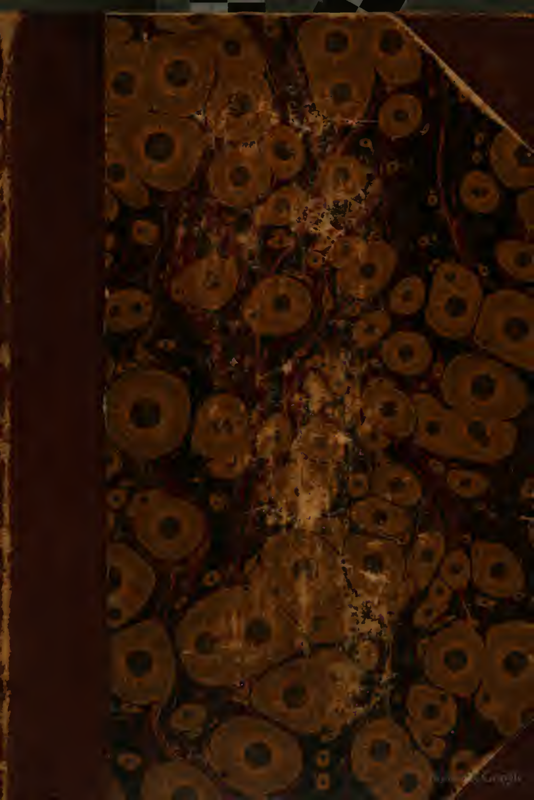




Der Eid

Ein Beitrag zu seiner Geschichte

von

Rudolf Hirzel

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1902

Wilhelm Gurlitt in Graz

und

Ludwig von Sybel in Marburg

aus alter Freundschaft

Inhalt.

Seite

1. Einleitung. Arten des Eides: assertorischer, promissorischer und Echtheitseid.

„Wenn man alle Sünden auf einen Haufen fasset", sagt Martin Luther[1]), „so theilen sie sich in die zwei Stücke, welche sind des Teufels eigen Werk, nämlich Lügen und Mord". Die Sage weiss zwar von dem ersten Mörder zu berichten; aber von wessen Lippen die erste Lüge kam, verschweigt sie. Und doch ist dessen Vorgang für unser Geschlecht ungleich verhängnissvoller geworden. Dichter mögen von dem goldenen Zeitalter phantasiren, da das gesprochene Wort noch mit jugendlicher Macht auf die Hörer wirkte und ohne Weiteres durch sich selber allein den Eingang zu den Herzen fand, da keine Wolken des Misstrauens den harmlosen Austausch von Gedanken und Empfindungen überschatteten; Thatsache ist, dass diese Zeiten längst vorüber sind. Uralt ist die Klage, dass Treu und Glauben aus der Welt verschwunden sind oder doch auf recht schwachen Füssen stehen; ebenso alt wie die Klage aber sind auch die Versuche diese beiden Grundpfeiler des menschlichen Daseins oder doch des menschlichen Verkehrs immer wieder von Neuem zu stützen. Sie sind verschieden nach den Völkern und noch mehr nach den Zeiten. Das beweist auch die Geschichte der Griechen, desjenigen Volkes, dessen Leben mehr als das vieler anderer gerade im Verkehr mit Seinesgleichen aufging.

Wenn die einfache Aussage nicht mehr genügte, um Glauben zu finden, sollte ihr der Eid zu Hilfe kommen. Die Noth hat schwören gelehrt, wie sie beten lehrte, und wir dürfen

1) Werke (Erlanger Ausg.) 9, 313.

uns das Schwören wohl ursprünglich als einen naiven und unwillkürlichen Akt des Bedrängten denken, der einem mit Gewalt drohenden Misstrauen begegnend in der Noth sich keinen Ausweg wusste, als seine Sache den Göttern anheimzustellen.[1]) Die naive Art des Schwörens hat sich auch später noch im täglichen Leben erhalten; um rechtliche Geltung und Folge zu haben, war dasselbe aber an gewisse Formen gebunden, die nur die Frucht irgend welches Nachdenkens sein konnten. Diesem Nachdenken gesellt sich der Missbrauch des Schwurs, der im förmlichen Meineid gipfelt: beide sind Kinder derselben Verhältnisse und Zeiten; wenigstens setzt der Missbrauch des Schwurs von Anfang her schon eine gewisse Reflexion über dessen Wesen und Bedeutung so wie namentlich über seinen Nutzen voraus. Mit der Zeit ist diese Reflexion immer tiefer gedrungen und hat sich weiter ausgedehnt.

So hat erst ein längeres Nachdenken auf die Unterscheidung des Schwurs in verschiedene Arten geführt, je nachdem er sich auf Vergangenes oder auf Künftiges bezieht, in assertorische und promissorische Eide. Diese Unterscheidung ist jetzt wohl allgemein angenommen.[2])

In gewissem Sinne ist sie uralt, nur dass worin man jetzt verschiedene Arten sieht, früher die verschiedenen Seiten waren, von denen dieselbe Sache verschiedene Menschen betrachteten. Als assertorischen betrachtete den Eid Hesiod, da er ihn ein Kind der Eris nennt[3]), und man mag dies, bei

1) *Ἀπιστούμενοι καταφεύγουσιν ἐφ' ὅρκον ἄνθρωποι* sagt noch Philon, De sacrif. Ab. et Caini p. 181 M. „Sô hwat sô is mêr obar that (über die blosse Aussage) man gefrummiad, Sô kumid it all fan ubile eldi-barnun, That erl thurh untrewa ôðres ni wili Wordô gelôbian". So wird im Hêliand 1525ff. der Ursprung des Eides erklärt.

2) Sie findet sich z. B. bei Grotius, De jure belli ac pac. III 1, 19. Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 18. Kant, Rechtslehre I 3 D § 40 (VII S. 105 Hartenst.). Auch Trendelenburg, Naturrecht § 117 scheidet die Eide in Bekräftigungen eines Versprechens und Bekräftigungen einer Thatsache.

3) Wu.T 804 Rzach: *Ὅρκον γεινόμενον τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.* Theog. 226 und 231. Hiermit vgl. Wu.T 282 *ὃς δέ κε μαρτυρίῃσι ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀασθῇ κτλ.* Zur Styx um den *ὅρκος* zu holen wird Iris nur gesandt *ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται καί ῥ' ὅτε τις ψεύδηται Ὀλύμπια*

der Bedeutung des assertorischen Eides gerade im Prozess, charakteristisch finden für den Dichter, dem bekanntlich Gerichtshändel so viele, noch jetzt in seinen Liedern vernehmbare, Sorge bereiteten. Wenn dagegen ein anderer alter Dichter, der Verfasser der Titanomachie, den weisen Cheiron deshalb pries, weil er die Sterblichen durch Einführung der Eide zur Gerechtigkeit angeleitet habe[1]), so kann er unter dem Eid kaum einen anderen als den promissorischen verstanden haben, d. i. ein Mittel, wodurch Treu und Glauben im menschlichen Verkehr befestigt wird. In derselben Weise gehen auch die Späteren auseinander, soweit sie allgemeine Ansichten über das Wesen des Eides aussprechen. Lediglich als ein Gelöbniss und somit auf ein künftiges Thun bezüglich fassen den Eid Cicero[2]) und Clemens[3]) von Alexandrien, wozu noch Augustin[4]) kommt. Dieselbe einseitige Theorie spiegelt sich auch in den Etymologien, die die Grammatiker von ὅρκος versucht haben.[5]) Doch findet hier auch die ebenso

---

δώματ' ἐχόντων: Theog. 780ff. Rz. Nur Wu.T 219 (*αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὅρκος ἅμα σκολιῇσι δίκῃσιν*) scheint den promissorischen Richtereid vorauszusetzen.

1) Kinkel, Fragm. epic. I S. 8 fr. 6: *Εἴς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας ὅρκους καὶ θυσίας ἱερὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου.* Nach Hermes Trismegistos haben Osiris und Isis mit aller übrigen Cultur, mit Ordnung und Gerechtigkeit auch den Eid in das menschliche Leben eingeführt (Stob. ecl. I 41 p. 978 = I S. 406 Wachsm. vgl. Lobeck, Agl. S. 426d).

2) De off. III 104: Est enim jusjurandum adfirmatio religiosa: quod autem adfirmate quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Wenn Bethmann-Hollweg, Civilprocess II S. 572 (§ 107, 2) sagt, mit den Worten „quod autem adfirmate" gehe Cicero auf den promissorischen Eid über, so trägt er damit die moderne Theorie in die Worte Ciceros hinein, wozu dieser durch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks freilich selbst den Anlass gegeben hatte. Ciceros Auffassung des Eides schlechthin als eines promissorischen ergiebt sich daraus, dass er allgemein sagt „qui jusjurandum violat, is fidem violat", den Namen der fides aber anderwärts (I 23) davon ableitet „quia fiat quod dictum est".

3) Stromat. VII 8 p. 861 Pott: *ὅρκος μὲν γάρ ἐστιν ὁμολογία καθοριστικὴ μετὰ προσπαραλήψεως θείας.*

4) Enarr. in Psalm. 131, 4: jurare est firme promittere.

5) Herodian II 1 S. 287, 22, Lentz: *οἱ δὲ παρὰ τὸ εἴργω· ἐπισχετικὸς γάρ ἐστι τῶν ὑπερβαίνειν βουλομένων ὥστε εἶναι μετάθεσιν τοῦ γ εἰς τὸ κ ὡς παρὰ τὸ γῆρυς κηρύσσω· ἐγώ, φησὶν Ἡρωδιανός, ἡγοῦμαι*

einseitige andere Auffassung Platz, die nur den assertorischen Eid anerkennt, diejenige Art des Eides, die namentlich vor Gericht zur Anwendung kommt.[1]) Je überwiegender hier die Anwendung war[2]), desto begreiflicher ist es, dass eine Auffassung des Eides, die in ihm nur ein gerichtliches Beweismittel sieht, gerade in rhetorischen Schriften, für die der Eid wesentlich nur als solches in Betracht kam[3]), sich bis zur förmlichen Definition steigert.[4]) Trotzdem darf man wohl sagen, dass die Theorie des Alterthums, soweit sie nicht durch besondere Rücksichten gebunden war[5]), den Eid wesentlich nur als promissorischen ins Auge fasste: die Bedeutung, die diesem in der ganzen Weite des übrigen Lebens, ausserhalb der gerichtlichen Schranken[6]), zukam, mag dies rechtfertigen,

---

πλεονασμὸν εἶναι τοῦ κ̄· ὅρος γάρ τίς ἐστιν (sc. *ὁ ὅρκος*)· *οἱ γὰρ ὀμνύντες ὁρίζονται καὶ ὁμολογοῦσιν.* Augenscheinlich ist der Zusammenhang dieser Etymologie mit der von Clemens gegebenen Definition (S. 3, 3). Eustath. Il. 2, 338 (I 1 S. 189, 17 ff. Stallb.): *γίνεται δὲ ὁ ὅρκος ὅθεν καὶ τὸ ἕρκος· ἐκ τοῦ εἴργω γὰρ τὸ ἐγκλείω· καθείργνυται γάρ πως ὁ ὀμνύων οἷς ὁμολογεῖ· κατὰ δὲ τοὺς παλαιοὺς παρὰ τὸ ὅρος ἀρσενικόν· ὁρίζονται γάρ τι ὁμολογητικῶς οἱ ὀμνύοντες.* Auf solche Theorien wie die hier vorgetragenen führt auch die Lesart *διωρίσω* für *διωμόσω* bei Soph. Aj. 1233 Dind.

1) Auf den Eid im Munde des Angeklagten bezieht sich E. Or. 111, 16 (= Herodian II 1 S. 187, 19 Lentz): *ὅρκος: παρὰ τὸ ἀρκεῖν τὸ βοηθεῖν· ὥσπερ γὰρ βοηθήματι αὐτῷ ἐχρῶντο οἱ ἀδικούμενοι κτλ.*

2) Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 519 f. Ziebarth, De jure jurando S. 45. Gilbert, Beiträge zur Entwickelungsgesch. des griech. Gerichtsverfahrens u. s. w. (Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 23) S. 467, 2.

3) Remedium expediendarum litium: Dig. XII 2, 1.

4) Rhetor. ad Alex. 18 p. 1432a 33: *ὅρκος δ' ἐστὶ μετὰ θείας παραλήψεως φάσις ἀναπόδεικτος.*

5) Dies ist z. B. der Fall in den Erörterungen des Nikostratos gegen die Stoiker (bei Brandis schol. in Aristot. p. 87b 30 ff.). Als Beispiele von Eiden werden hier gegeben *νὴ τὴν Ἀθηνᾶν ἔπραξα τάδε, οὐ μὰ τὴν Ἀθηνᾶν οὐκ ἔπραξα*, also assertorische Eide. Es erklärt sich dies aber aus dem Zusammenhang, in dem es darauf ankam den Gegensatz von Wahr und Falsch auch für das Schwören zu erweisen; und da waren allerdings promissorische Eide nicht zu brauchen, denn, wie Nikostratos selber sagt, *αἱ εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἐγκλινόμεναι προτάσεις οὔτε ἀληθεῖς εἰσὶν οὔτε ψευδεῖς διὰ τὴν τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν.*

6) Doch auch innerhalb derselben, wenigstens bei den Römern, wo zum Unterschied von den Griechen der Zeugeneid promissorische Fassung hatte. In einer Konstantinischen Verfügung bei Justinian

zumal sie noch verstärkt wurde durch Einflüsse aus der idealen Welt der Philosophen, die wie z. B. Platon zwar den assertorischen Eid verwarfen, den promissorischen aber nicht weiter antasteten.[1]) Ob bei dieser einseitigen Betrachtung des Eides als eines promissorischen auch sachliche, in der Natur des Eides selber liegende Gründe mitgewirkt haben, etwa der Art, wie sie in neuerer Zeit Hobbes bestimmten, den assertorischen auf den promissorischen Eid zurückzuführen[2]), mag dahingestellt bleiben.

Obgleich in den bisher gegebenen Beispielen nach der antiken Theorie die beiden Arten des Eides sich fast auszuschliessen schienen, so sind sie doch bisweilen schon in der Betrachtung des Alterthums näher zusammengerückt worden.

Cod. 4, 20, 9 heisst es: jurisjurandi religione testes, priusquam perhibeant testimonium, jam dudum artari praecepimus. Vgl. hierzu Bethmann-Hollweg, Civilprocess II S. 598 und Gilbert (o. S. 4, 2) Ueber die Bedeutung des promissorischen Eides für den Rechtsverkehr bei den Römern s. noch Ihering, Geist des römisch. Rechts I[3] S. 302ff.

1) Unter die *ὁμολογίαι* wird der Eid gerechnet bei Platon, Rep. IV 443 A: *ἢ κατὰ ὅρκους ἢ κατὰ τὰς ἄλλας ὁμολογίας.* — Es scheint hier schon an der Zeit wenigstens ein Wort zu sagen über die Vermuthung Paulsen's System der Ethik II 542 Anm., wonach das Verbot des Schwörens im Evangelium (Matth. 5, 33ff.) sich zunächst gegen den promissorischen Eid richten soll. „Die Motivirung, sagt Paulsen, scheint darauf hinzudeuten: Du bist nicht Herr der Dinge und der Zukunft: kannst du doch nicht ein einziges Haar weiss oder schwarz machen; also verkaufst du deine Seele durch einen Eid, mit dem du zu bestimmten Leistungen dich verpflichtest“ Hier scheint aber die Motivirung darauf nicht hinzudeuten Wer bei seinem Haupte schwört, setzt dieses damit zum Pfande, verpfänden aber kann ich nur was mein eigen ist und worüber ich Gewalt habe. Wie kannst du also, sagt Christus, bei deinem Haupte schwören, über das du doch so wenig Gewalt hast, dass du nicht ein Haar davon schwarz oder weiss zu machen vermagst? (Tholuck, Auslegung der Bergpredigt[3] S 273; und schon längst hatte richtig erklärt Augustin, De sermone Domini in monte I 17, 52. Vgl. auch den Hêliand 1514ff.) Das Verbot richtet sich daher nicht speziell gegen den promissorischen Eid, da jeder Eid, nicht speziell dieser, bisweilen als eine Verpfändung erscheint. Vgl. auch Basilius M. hom. in Psalm. XIV 5 (Patrol. Gr. ed. Migne 29, 261).

2) De cive II 20 (= Opp. lat. II S. 179): Neque obstat, quod jusjurandum non solum promissorium, sed aliquando affirmatorium dici possit: nam qui affirmationem juramento confirmat, promittit se vera respondere. Auch G. J. Voss sagt Etym.: qui jurat, religiose spondet se aliquid ceu jus sit servaturum.

Philon von Alexandrien verwendet gelegentlich beide Auffassungen des Eides neben einander.[1]) Als gleichberechtigte im Begriff des Eides wurzelnde Arten treten sie uns aber erst ganz spät (im 5. Jahrhundert n. Chr.) beim Neuplatoniker Hierokles in dessen Erklärung des Goldenen Gedichtes entgegen[2]); und es beruhte, wie sich später noch des Genaueren herausstellen wird, auf einem Missverständniss, wenn man diese Eintheilung der Eide in assertorische und promissorische schon in Worten des Stoikers Chrysipp[3]) entdecken wollte[4]), der vielmehr ebenso wie sein Lehrer Kleanthes den Eid nur als promissorischen ins Auge fasste.

Wie zwischen Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart tritt, so hat die neuere Rechtswissenschaft zwischen den assertorischen und den promissorischen Eid noch den Echtheitseid eingeschoben als denjenigen, der die Echtheit einer gegenwärtigen Handlung betheuert.[5]) Dass die Eideshelfer, durch deren Mund gerade diese Art des Eides vorzugsweise ging, auch dem ältesten griechischen Recht nicht fremd waren, ist neuerdings bemerkt worden.[6]) Um so weniger darf es über-

---

1) Legis Alleg. III p. 127 f. M.: *Ὁ ὅρκος γὰρ πίστεως ἕνεκα παραλαμβάνεται . . . . Ἄλλως τε καὶ οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ εἰσιν ὅρκοι . . . Τεκμήριον δὲ τῆς ἰσχυρότητος αὐτοῦ, ὃ ἂν εἴπῃ γίνεται, ὅπερ ἦν οἰκειότατον ὅρκῳ. Ὥστε ἀκόλουθον ἂν εἴη λέγειν, ὅτι πάντες οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι εἰσὶν ὅρκοι βεβαιούμενοι ἔργων ἀποτελέσμασι.* Der Eid, der erst in späteren Handlungen seine Erfüllung findet, ist der promissorische. Dagegen weisen die gleich darauf bei Philon folgenden Worte auf den assertorischen: *Φασί γε μὴν ὅρκον εἶναι μαρτυρίαν θεοῦ περὶ πράγματος ἀμφισβητουμένου.* Letztere Definition auch De sacrif. Ab. et Caini p. 181 M. Decalog. p. 195.

2) Fragm. philos. ed. Mullach I S. 422a: *Τὸ γὰρ ἀμφίβολον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως εἰς βεβαιότητα μεταῤῥυθμίζει* (sc. ὁ ὅρκος), *καὶ μένειν ἐπὶ τῆς ταὐτότητος ἀναγκάζει ἔν τε λόγοις καὶ ἔργοις, τοῦτο μὲν τῶν γεγενημένων τὸ σαφὲς ἐκφαίνων τοῦτο δὲ τῶν μελλόντων γενήσεσθαι τὸ βέβαιον ἀπαιτῶν.*

3) Bei Stob. flor. 28, 15, wo zwischen *ἀληθορκεῖν* und *εὐορκεῖν* unterschieden wird.

4) L. Schmidt Ethik der Griechen II 8. Vgl. auch Ziebarth, De jure jurando S. 43. Oscar Augustin, Der Eid im griech. Volksglauben u. der Platon. Ethik S. 17, 2.

5) J. Grimm, Rechtsalterth. S. 893.

6) Gilbert, Beiträge S. 468, 2. Vielleicht ist das Zeugniss, das die Mitglieder einer Hetairie bei Demosth. g. Konon 31 ff. bez. 35 für einen der Genossen ablegen, nur die alte Eideshilfe der Geschlechtsver-

raschen, dass auch die antike Theorie hinter der Praxis nicht zurückgeblieben ist und wir wenigstens in dem *ὅρκος ἠθικὸς* der Rhetoren[1]) einen sehr nahen Verwandten des Echtheitseides antreffen.

2. Verschiedene Grade des Eides.

Die Eide gehören zu den Handlungen wie ihr Schatten: sie folgen ihnen nicht bloss in die verschiedenen Zeiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern stufen sich auch ab nach den Graden der Würdigkeit oder Bedeutung, die der zugehörigen Handlung beigemessen wird. Es lief daher wohl so ziemlich auf dasselbe hinaus, ob man die Eide geradezu als die wichtigsten grössten bezeichnete, oder ob man nur von solchen sprach, die den wichtigsten grössten Handlungen gesellt sind.[2])

---

wandten (Brunner, Deutsche Rechtsgesch. I 88f. II 379ff.) in allerdings ganz später und völliger Entartung. Vgl. auch Oscar Augustin, Der Eid im griech. Volksglaub. u. der Platon. Ethik S. 13, 1. Diese athenischen Missbräuche hatte natürlich Aristoteles im Auge, wenn er Polit. II 8 p. 1269a 1ff. das Kymäische Gesetz (*ἂν πλῆθός τι παράσχηται μαρτύρων ὁ διώκων τὸν φόνον τῶν αὑτοῦ συγγενῶν, ἔνοχον εἶναι τῷ φόνῳ τὸν φεύγοντα*) für eine einfältige Antiquität erklärte.

1) Hermogenes, *π. μεθόδου δεινότ.* 20. Als Beispiele führt er unter andern an Hom. Odyss. 20, 339ff.: *οὐ μὰ Ζῆν' Ἀγέλαε καὶ ἄλγεα πατρὸς ἐμοῖο, ... οὔ τι διατρίβω μητρὸς γάμον, ἀλλὰ κελεύω γήμασθ' ᾧ κ' ἐθέλῃ, ποτὶ δ' ἄσπετα δῶρα δίδωμι.* Platon Gorg. p. 489E: *μὰ τὸν Ζῆθον* sc. *οὐκ εἰρωνεύομαι.* Demosth. Kranzrede 208: *οὐκ ἔστιν ὅπως ἡμάρτετε, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸν ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἐλευθερίας καὶ σωτηρίας κίνδυνον ἀράμενοι, μὰ τοὺς Μαραθῶνι προκινδυνεύσαντας τῶν προγόνων κτλ.* Was das letzte Beispiel betrifft, so gilt offenbar der Schwur nicht sowohl der Wahrheit einer vergangenen Thatsache als dem Urtheil das man noch gegenwärtig darüber fällen soll und das auch Demosthenes eben jetzt als das seinige ausspricht (*οὐκ ἔστιν ὅπως ἡμάρτετε*). Uebrigens hatte sich vor den Augen Anderer dieser Demosthenische Schwur in ein blosses schema orationis (Quintil. IX 2, 95) verflüchtigt, d. h. eine nachdrückliche Form des *παράδειγμα*: Aristides Rhetor. S. 461, 13ff. Spengel. Tiber. *π. σχημάτ.* 22. Gregor. Cor. bei Walz, Rhet. Gr. VII 2 S. 1278ff. Wenn Hermogenes ausserdem zwischen *πραγματικὸς* und *ἠθικὸς ὅρκος* unterscheidet, so erinnert dies wohl nicht zufällig an die Unterscheidung der *μαρτυρίαι* bei Arist. Rhet. I 15 p. 1376a 24f. in solche *περὶ τοῦ πράγματος* und *περὶ τοῦ ἤθους*, eine Unterscheidung in der bereits Ziebarth, De jure jurando 40, 3 eine Spur des Echtheitseides fand.

2) Pausan. VI 20, 3: *καὶ ὅρκος παρὰ τῷ Σωσιπόλιδι ἐπὶ μεγίστοι*

Von altersher hatten die Griechen die Vorstellung mehrerer Grade des Eides. Man kann sie angedeutet finden in der Bezeichnung des Eides als eines grossen (*μέγας ὅρκος*)[1] so wie wir von einem „heiligen“ Eide sprechen. Bestimmter ausgedrückt erscheint sie in dem „*μέγιστος ὅρκος*“ und findet sich in dieser Form bereits in den homerischen Gedichten, die bekanntlich die Styx den höchsten Eid der Götter nennen. Die Grösse des Eides ist nur ein anderer Ausdruck für seine Bindekraft[2]), um von so äusserlichen Maassstäben ihrer Bestimmung abzusehen, wie sie zum Theil das germanische Recht aufweist[3]); sie geht daher im Wesentlichen zurück auf die Furcht vor der Strafe, bez. Rache, die den Meineidigen trifft, und ist grösser oder geringer in dem Maasse, als Anlass zu solcher Furcht gegeben ist.[4]) Dem entspricht es, dass als grösste Eide bei den Griechen entweder solche gelten, in denen der Schwörende für den Fall des Eidbruchs sich und die Seinigen dem äussersten Verderben preisgiebt[5]) und damit die schwerste Strafe in sichere Aussicht stellt, oder diejenigen, die sich an Götter wenden, die am meisten in der Lage sind, den Meineidigen mit schwerer Strafe zu treffen. Dies sind die grössten, die mächtigsten Götter[6]), freilich nicht

---

καθέστηκεν. VIII 15, 2: *ὀμνύντας ὑπὲρ μεγίστων τῷ Πετρώματι.* 44, 5: *περὶ μεγίστων δὲ αὐτόθι καθεστήκασιν οἱ ὅρκοι.*

1) So comparativ mit Beziehung auf geringere Eide ist es offenbar zu fassen bei Andokides 1, 31: *καὶ ὑμᾶς ἀναμιμνήσκω τὰ γεγενημένα, οἵ τινες ὅρκους μεγάλους ὀμόσαντες οἴσετε τὴν ψῆφον περὶ ἐμοῦ, καὶ ἀρασάμενοι τὰς μεγίστας ἀρὰς ὑμῖν τε αὐτοῖς καὶ παισὶ τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν, εἰ μὴ ψηφιεῖσθε κτλ.* Anderwärts dagegen steht es wohl nur wie *καρτερὸς* als ein Beiwort des Eides überhaupt.

2) Daher verbunden *ὅρκον τὸν μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον* bei Antiphon 5, 11.

3) Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II 387 ff.

4) Daher verbindet Homer *μέγιστος ὅρκος δεινότατός τε* Odyss. 5, 185 f. Il. 15, 37 f. Was hier vom Styx-Eid und mit Bezug auf die Götter gesagt wird, sagt Demosth. 40, 10 von einem menschlichen Eide: *ὃς μέγιστος δοκεῖ καὶ δεινότατος εἶναι παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις.*

5) Antiphon 5, 11: *δέον σε διομόσασθαι ὅρκον τὸν μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον, ἐξώλειαν σαυτῷ καὶ γένει καὶ οἰκίᾳ τῇ σῇ ἐπαρώμενον.* Vgl. Weidner zu Aeschin g. Ktesiph. 110. Augustin Enarrat. in Psalm. VII 3: jurare per exsecrationem, quod est gravissimum juris jurandi genus.

6) Augenfällig ist dieser Zusammenhang in Herodot's Bericht über

immer gerade die, die im Allgemeinen als solche in Ansehen sind, sondern insbesondere die, deren Macht nach der individuellen Persönlichkeit des Schwörenden und nach den besonderen Umständen des Schwurs am meisten zu fürchten ist. So erklärt sich, dass der einheimische Eid als der grösste galt[1]), der Schwur bei denjenigen Göttern, auf deren Eingreifen gerade an diesem Orte am meisten gerechnet werden konnte. Und dies eröffnet zugleich den Blick auf eine andere Seite im Wesen des Schwurs, die gleichfalls dem Nachdenken der Griechen nicht entgangen ist.

3. Unterschiede des Eides nach den Menschen.

Auf die verschiedenen Arten des Eides hatte man geachtet, Grade der Kraft und Grösse unterschieden; zu jenen führte ein mehr philosophisches Nachdenken, diese zu unterscheiden drängte das Leben und die rechtliche Praxis. In den beiden Fällen war die nähere Bestimmung des Eides durch die wechselnde Beschaffenheit der zugehörigen Handlung oder des Geschäftes, die beschworen werden sollten, gegeben. Offenbar aber sind auf die Verschiedenheiten der Eide auch von Einfluss die verschiedenen Naturen, Sitten und Charaktere der schwörenden Menschen. Es ergeben sich daraus Verschiedenheiten der äusseren Form, die gerade um ihres Ursprungs Willen den Blick besonders des Historikers fesseln mussten. Hinweise hierauf hat schon der Vater der Geschichte gegeben[2]), sodann Thukydides[3]), und Spätere sind

---

die Skythen. Die *Ἱστίη* ist nach IV 59 diejenige Gottheit, welche die Skythen *μάλιστα ἱλάσκονται*, und erst nach ihr kommen im Range *Ζεὺς* und *Γῆ*; sie heisst deshalb 127 *Σκυθέων βασίλεια*. 68 aber wird uns gesagt, dass die Skythen bei den *βασιλήϊαι ἱστίαι* schwören *ἐπεὰν τὸν μέγιστον ὅρκον ἐθέλωσι ὀμνύναι.*

1) Die classische Stelle über den *ἐπιχώριος ὅρκος* als *μέγιστος* ist Thukyd. V 47, 9: *ὀμνύντων δὲ τὸν ἐπιχώριον ὅρκον ἕκαστος τὸν μέγιστον κατὰ ἱερῶν τελείων*. Vgl. Ullrich, Beitr. zur Erkl. u. Krit. des Thuk. S. 7ff. Ziebarth, De jure jurando S. 14f. Auch der Skythe Lucian's Piscat. 37f. nennt denselben Eid *ἡμέτερος ὅρκος* und *μέγιστος* und zwar wird er geschworen bei den Göttern, die den Skythen als die mächtigsten galten, den Herren über Leben und Tod, *Ἄνεμος* und *Ἀκινάκης*.

2) Herodot, IV 68. 172. V 7.

3) Vgl. Anm. 1.

ihnen hierin gefolgt.[1]) Man schied in dieser Hinsicht nicht bloss die Völker, sondern auch die Stämme und Städte.[2]) Wie viel Material würde auf diesem Felde auch die vergleichende Betrachtung moderner Verhältnisse bieten![3]) Im Allgemeinen kümmert unsere Historiker dergleichen nicht; doch hat wenigstens Hume es der Mittheilung werth gehalten, welches der Lieblingsschwur König Johanns von England war[4]), und berührt sich hierin mit den Alten, denen ebenfalls Eigenthümlichkeiten des Schwörens auch einzelner Menschen nicht gleichgiltig waren, des Pythagoras, des Sokrates, sowie des Stifters der stoischen Schule und Anderer.[5]) Und da die

---

1) Polybios III, 25, 6ff. und Dion., Hal. Ant. Rom. IX 10. XI 54 u. 55 (Römer) Strabon XII p. 557 (der „königliche Eid" bei den Pontikern, vgl. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Spr. 197, 4), Diodor. Sic. I 79, 1f. (Aegypter vgl. Isokr. Bus. 25), Nicol. Dam. bei Stob. flor. 44, 41 = S. 185, 31 Mein. (Phryger vgl. G. A. Schröder, De Graecorum juramentis S. 3), Max. Tyr. Diss. 8, 7, Schl. 8, 8, Schl. (Libyer) u. s. w.

2) Ueber einen *ὅρκος Ἰωνικὸς* Hesych. u. *ἰβυκινήσαντες*. Athenaios Deipnos. IX 370 B. Athener: Diodor. Sic. I 29, 4 (Sauppe, h. in Is. S. 8) schol. Arist. Fried. 267. Thesmoph. 533 (Neumann und Partsch, Phys. Geogr. von Griechenl. S. 32). schol. Hom. Il. 1, 234. Sicilier: schol. Arist. Wesp. 1438. Anderes bei Thukyd o. S. 9, 1.

3) Das corpo, cospetto di Bacco u. dergl. der Italiäner, *μὰ τὴν ἀλήθειαν* der Neugriechen; by day and night ist mir nur bei Shakespeare King Henry VIII act. I 2 Schl. und bei Carlyle Chartism. ch. 10 S. 183 vorgekommen (vgl. J. Grimm, Deutsche Myth.[3] 699). u. s. w. Die sollennen Eide freilich sind unter den Bekennern der christlichen Religion jetzt ziemlich ausgeglichen.

4) By God's teeth: History of Engl. I ch. XI S. 292 (Basel 1789). Schärtlins Fluch war „Potz blau Feuer!": Lebensbeschreibung, Frankf. 1777, S. 384. Die Schwüre einiger Könige von Fraukreich hat die Geschichte aufbewahrt: Regis zu Rabelais II 202.

5) *Εὐριπίδειος ὅρκος*: Parömiogr. Gr. I S. 413. Ueber eigenthümliche Schwurformen der Kaiser Julian und Trajan vgl. Ammian. Marcell. 24, 3, 9: animabat autem Julianus exercitum cum non per caritates sed per inchoatas negotiorum magnitudines dejeraret adsidue „sic sub jugum mitteret Persas, ita quassatum recrearet orbem Romanum": ut Trajanus fertur aliquotiens jurando dicta consuesse firmare „sic in provinciarum speciem redactam videam Daciam: sic pontibus Histrum et Euphratem superem" et similia plura. Von der Kleopatra erzählt Cassius Dio 50, 5, sie habe den Antonius und seine Umgebung so unter ihre Gewalt gebracht *ὥστ᾽ αὐτὴν καὶ τῶν Ῥωμαίων ἄρχειν ἐλπίσαι, τήντε εὐχὴν τὴν μεγίστην, ὁπότε τι ὀμνύοι, ποιεῖσθαι τὸ ἐν τῷ Καπι-*

Götter der Hellenen doch nur höhere Menschen waren, so sind unter allen Bemerkungen der Alten, welche die Verschiedenheit menschlicher Sitten auch durch die Verschiedenheit ihrer Eide zu erläutern suchen, die ältesten wohl die aus der homerischen und hesiodischen Dichtung bekannten, die uns nicht bloss einen eigenthümlichen Eid der Götter, bei der Styx, namhaft machen, sondern auch innerhalb der Götterwelt, wie wir noch sehen werden, dem König und Vater derselhen, Zeus, auch in diesem Punkte seine individuelle Besonderheit zuweisen.

4. Wesen des Eides.

Gerade die Verschiedenheiten waren aher auch hier für den ordnenden Geist der Griechen nur die Aufforderung, das hinter allen stehende eine und gleiche Wesen zu finden und hervorzuziehen. Welches ist dieses Wesen? Der Eid ist eine Art der Versicherung, welche durch göttliche Mitwirkung verstärkt wird. So lautete schon im Alterthum die gewöhnliche Antwort [1]), und sie ist die regelmässige geblieben bis in neuere

---

τωλίῳ δικάσαι. Von Caligula herichtet Sueton 24: nec umquam postea quantiscumque de rehus, ne pro contione quidem populi aut apud milites, nisi per numen Drusillae dejeravit. Als persönlich individuelle Charakteristik (nicht bloss der Rasse oder Herkunft nach, dergleichen sich bei den antiken Dramatikern öfter findet, wie auch Shakespeare seinen Shylock bei Jakobs Stahe und heim heiligen Sabhat schwören lässt) ist doch auch gemeint was Aischyl. Sieben 512f. Kirchh. von Parthenopaios sagt: *ὄμνυσι δ' αἰχμὴν ἣν ἔχει, μᾶλλον θεοῦ σέβειν πεποιθὼς ὀμμάτων θ'ὑπέρτερον, ἦ μὴν λαπάξειν κτλ.* Dass auch hier das Individuelle in allgemeineren Vorstellungen wurzelt, so gut wie die Schwüre des Sokrates, versteht sich fast von selber: Justin 43, 3, 3. Marquardt, Röm. Staatsw. III² 280, 4. J. Grimm, Deutsche Myth.³ 185.

1) Als *μαρτυρία θεοῦ* hezeichnet den Eid Philon o. S. 6, 1, auch als *κατάκλησις θεοῦ* de special. legg. p. 342 M nnd derselhe tiftelt Legis allegor. III p. 127f. M aus alttestamentlichen Stellen heraus, dass den Namen Gottes anzurufen gerade die spezifisch menschliche Art des Schwörens sei, während bei Gott selber zu schwören nur der Gottheit zukomme. Und dass Gott im Alten Testament bei sich selber schwört, rechtfertigt Tertullian Adv. Marcion. II 26 mit den Worten: Qnid vellet facere, si alius deus non erat in conscientia ejns? Der Eid erlangt seine Beglaubigung erst durch Gott, sagt Philon an einer anderen Stelle, de sacrif. Ab. et Caini p. 181 M: *καὶ συμβέβηκε τὴν μὲν ἡμετέραν γνώμην ὅρκῳ, τὸν δὲ ὅρκον αὐτὸν θεῷ πεπιστεῦσθαι.* In

Zeit.[1]) Und doch lässt sich die damit über das Wesen des Eides ausgesprochene Ansicht einer ganzen Reihe von wohlbekannten Eiden, wie sie bei den Griechen üblich waren, entweder überhaupt nicht oder doch nur auf Umwegen und durch künstelnde Mittel anpassen. Wenn die Makedonier beim todten Hephaistion schworen (Lucian De calumn. 17), so sollte derselbe dadurch allerdings zum Gotte erhöht werden und auch der Schwur beim Tyrannen Megapenthes (Lucian Catapl. 11) mag die gleiche Bedeutung haben. Auf die unzähligen Fälle, in denen Eltern bei den Kindern, Kinder bei den Eltern schwören, wird man diese Erklärung nicht übertragen wollen. Auch leblosen Dingen gegenüber ist sie nur ausnahmsweise anwendbar, wenn ein Rudiment ältester Religion vorzuliegen

---

der Rhetor. ad Alex. (o. S. 4, 4) ist allgemeiner von einer θεία παράληψις die Rede und ähnlich bei Clemens von Alexandrien (o. S. 3, 3) von einer προσπαράληψις θεία. Noch allgemeiner nennt Cicero (o. S. 3, 2) den Eid eine adfirmatio religiosa, und von der Voraussetzung, dass der Eid dies sei, geht auch Quintilian in seiner kurzen Erörterung V 6 aus; dabei konnte auch wohl die superstitio die Stelle der religio vertreten (Dig. 12, 2, 5, 1).

1) Beispiele mögen genügen. Auf Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, auf Religion oder Superstition, gründet sich die Macht des Eides nach Kant Rechtslehre I 3 D. § 40 (= Werke VII S. 104 Hartenst). Garve, Anmerkungen zu Cicero Von den Pflichten III S. 196ff. (Breslau 1819), der recht wohl die verschiedenen Ideen vom Eide bei Völkern und Einzelnen durchschaut, findet doch als das allen Eigenthümliche, dass sie auf eine unsichtbare Welt hindeuten und eine auf Gott gerichtete, mit seinem Namen bezeichnete Handlung sind. Trendelenburg, Naturrecht § 117, sieht in dem Eid ein Zeugniss letzter Geltung „durch die Zurückführung der menschlichen Ordnung in die göttliche, durch die vorausgesetzte Wirkung des Gedankens an Gott über die Gewissen". Platter sagt Göpfert, Der Eid S. 152 (bei Oscar Augustin, Der Eid im griech. Volksglauben u. s. w. S. 17, 1): „Der Eid ist die ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit, entweder zur Bestätigung einer Aussage oder zur Bekräftigung einer Zusage". Uebereinstimmend Lasaulx, Ueber den Eid bei den Griechen S. 4: „Der Eid ist demnach ein Gebet zugleich und ein Fluch — — die Anrufung des als gegenwärtig geglaubten Gottes" u. s. w. J. Grimm, Rechtsalterth. S. 893, unterscheidet das Gelübde vom Eid gerade dadurch, dass es ohne Anrufung Gottes geschieht. Vgl. Hobbes Leviathan I 14 (English Works III S. 129f.): and swearing by other things (als bei Gott), as men do in common discourse, is not swearing, but an impious custom, gotten by too much vehemence of talking.

scheint.[1]) Andere Male versagt sie auch hier. Namentlich wenn Götter selber, wie die Hera beim Ehebett (Il. 15, 39), oder Apoll bei seinem Speere (h. in Mercur. 460) schwört, so wollen sie doch damit in diesen Dingen nicht göttliche Wesen ehren.[2]) Man hat deshalb angenommen, dass in diesen Fällen eine Verwünschung vorliegt, dass der Meineidige der genannten Gegenstände verlustig geht und dass somit eine Anrufung der Götter zwar hier nicht stattfindet, ihr Mitwirken beim Schwure aber doch vorausgesetzt wird.[3]) Am Schwur des jungen Hermes, bei den *προθύραια* des Olymp[4]) will auch diese Erklärung nicht verfangen.

Muthige Deuter liessen sich auch durch solche Gegeninstanzen nicht abschrecken. Die officielle Auffassung des Schwurs war die einer Anrufung Gottes; nur Eide dieser Art hatten der Regel nach im politischen und rechtlichen Leben Geltung. So lag es nahe jedweden Eid auf dieses sanctionirte Muster zurückzuführen, und man that dies in der Weise, dass man entweder einfach Alles, wobei geschworen wurde,

---

1) Ein Beispiel vielleicht o. S. 10, 5.

2) Wie der Schwur der Hera aufzufassen ist, mag schon hier Cicero pro Cluentio 15 lehren: non parietes denique ipsos superiorum testes nuptiarum sc. timuisse. Womit die recht brauchbaren Bemerkungen des Eustath. S. 251, 33f. Stallb. zusammenzuhalten sind.

3) Oldenberg, Religion des Veda S. 520, 6: „Gemeint ist natürlich, dass man auf seine Gespanne u. s. w. Unheil herabruft, wenn man falsch geschworen“. O. Schrader, Reallexikon des indogerm. Alterthums S. 168f.

4) *Οὐ μὰ τάδ' ἀθανάτων εὐκόσμητα προθύραια*: hymn. in Mercur. 384. Baumeister erklärt dies merkwürdiger Weise aus dem Beinamen des Hermes *προπύλαιος* (vgl. auch C. Wachsmuth, Stadt Athen II S. 290). Verglichen werden konnte Menander fr. 212 Mein.: *Μαρτύρομαι ναὶ μὰ τὸν Ἀπόλλω τουτονὶ καὶ τὰς θύρας.* Auch an Eurip. Hel. 835 darf vielleicht erinnert werden: Helena leistet dem Menelaos einen Schwur bei dessen eigenem Haupte (*σὸν κάρα*), so dass die Verwünschungstheorie hier sicher nicht am Platze ist (trotz Sittl, Gebärden der Griechen u. Röm. S. 140), und auch göttlichen Cultus aus überschwänglicher Liebe hat der Dichter kaum andeuten wollen. Vgl. Nonnos Dionys. 24, 204f., wo das indische Weib unter anderem Folgendes zum todten Gatten sagt:

οὐ μὰ σὲ καὶ σέο φόρτον, ὃν ἔνδοθι γαστρὸς ἀείρω,
οὐ μὰ σὲ καὶ τὸν ἔρωτα, τὸν οὐ χρόνος οἶδε μαραίνειν.

für göttlicher Natur erklärte[1]) oder doch sonst irgendwelche Beziehung auf ein göttliches Wesen witterte.[2]) In dieser Hinsicht geben also die Alten den Neuern nichts nach. Wie man aber in neuester Zeit dazu gelangt ist, die Anrufung Gottes nicht für das Wesentliche im Eidschwur anzusehen[3]), so hat auch schon dem Alterthum diese Einsicht nicht gemangelt.

---

1) So Martial. Epigr. VII 12, 9ff.: Ludimus innocui: scis hoc bene: juro potentis Per genium Famae Castaliumque gregem Perque tuas aures, magni mihi numinis instar, Lector, inhumana liber ah invidia. Auch bei Platon, Phaidr. p. 236 D, soll die Platane die Stelle eines Gottes vertreten (was Anlass zu einer Erörterung zwischen Apollonios und Thespesion giebt bei Philostr. Leben des Apoll. VI 19 p. 257 (Opp. ed. Kayser I S. 232, 10ff.): *ὄμνυμι γάρ σοι — τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βουλει τὴν πλάτανον ταυτηνί*; Diese Worte spricht Phaidros. Auf der gleichen Voraussetzung, dass zum rechten Schwur der Name eines Gottes gehöre, heruht aher auch der bekannte Scherz des Sokrates, durch den er den ihm geläufigen Schwur *μὰ τὸν κύνα* umwandelt in *μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν.* Und Sextus Empir. Adv. dogm. I 94, indem er den pythagoreischen Schwur, *οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ κεφαλᾷ παραδόντα τετρακτύν*, auf Pythagoras bezieht, hält es für nöthig dies mit den Worten zu rechtfertigen *τοῦτον γὰρ ἐθεοποίουν.*

2) Ulpian in Dig. 12, 2, 33: Qui per salutem suam jurat, licet per deum jurare videtur (respectu enim divini numinis ita jurat) etc. Zu Ulpians „respectu divini numinis" vgl. Augustin Serm. 180, 6, 7: quia et cum dicit quisque „per meam salutem" salutem suam Deo obligat. Nur nothgedrungen soll man schwören, sagt Philon, De spec. legg. p. 270f. M., und dann bei der Gesundheit und dem gesegneten Alter der noch lehenden Eltern und, sind sie gestorben, hei deren Andenken: *ἀπεικονίσματα γὰρ οὗτοί γε καὶ μιμήματα θείας δυνάμεώς εἰσι, τοὺς μὴ ὄντας εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντες.* Der Schwur bei den Eltern verhält sich hiernach zum Schwur hei Gott wie die Kopie zum Original. Aehnlich erklärt Augustin, a. a. O., dass der wahre Schwur nur der bei Gott sei: Maxime autem per Deum cum fit, ipsa est vera juratio: quia et cum dicit quisque „Per meam salutem" salutem suam Deo obligat: quando dicit „Per filios meos" oppignerat Deo filios suos, ut hoc veniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius. Aehnlich Basilius M. hom. in Psalm XIV 5 (Patrol. Gr. ed. Migne 29, 261), hei dem die ührigen Schwüre heissen *σχήματα μὲν ὅρκων ἔχοντες, οὐχ ὅρκος δὲ ὄντες.* Auch die Etymologie musste sich dieser Vorstellungsweise heugen und jusjurandum wurde Jovisjurandum: Ennius nach Apulejus, De deo Socratis c. 5 (vgl. hierzu aber auch Danz, Der sacrale Schutz S. 148, 14).

3) O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde S. 166f.

Philon und Augustin, wenn sie schon bemüht sind, auch die anderen Arten des Schwurs zu dem Schwur bei Gott in irgend eine Beziehung zu setzen (o. S. 14, 2), leugnen doch nicht, dass es eben verschiedene Arten des Schwures giebt und nur eine darunter die mit der Anrufung Gottes verbundene ist.[1]) Das allen Arten Gemeinsame scheint nach Augustin nur das „firme promittere“ zu sein (s. o. S. 3, 4). Dass nicht jeder Schwur ein Schwur bei den Göttern ist, liegt streng genommen auch in der Schwurformel „per deos atque homines“, die Cicero braucht.[2])

Den wichtigsten Beweis liefert aber eine weit durch das Alterthum verbreitete Anschauungsweise. Danach muss, wobei man schwört, nicht gerade göttlicher Natur sein, sondern Alles ist dazu recht, was irgend in des Schwörenden Augen besondere Würde oder besonderen Werth besitzt. Die Styx, sagt Aristoteles, machten die alten Theologen zum Eide der Götter, weil sie vor allen andern ehrwürdig war.[3]) Aristoteles hat damit den ersten Fingerzeig gegeben und man braucht seinem Winke nur nachzugehen, um noch mehr Spuren derselben weitherzigeren Ansicht vom Wesen des Schwurs an-

---

1) Namentlich Philon bleibt sich allerdings in seiner Ansicht nicht ganz gleich: s. o. S. 11, 1.

2) De divin. II 114, vgl. pro Caecina 83: omnes homines deosque testor. Auch Ev. Matth. 5, 34ff. kann man verschiedene Arten des Schwures anerkannt finden: die eine Art wird verboten, weil an das göttliche Wesen rührend; die andere, der Schwur beim Haupte, weil sie die Verpfändung eines Gegenstandes in sich schliesst, über den wir keine Gewalt baben (s. o. S. 5, 1). Vgl. Tholuck, Auslegung der Bergpredigt[3] S. 272.

3) Metaph. I 3 p. 983b 30ff.: *Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν* (sc. *οἱ πρῶτοι θεολογήσαντες*) *τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.* Oder wie Alexander dies nmschreibt: *ὃ γὰρ ὄμνυμεν, ὡς τιμιώτατον ὄμνυμεν.* Es ist sonderbar, dass diese einfachen Worte des Aristoteles so missverstanden werden konnten, wie dies von Oscar Augustin, Der Eid im griech. Volksglauben S. 3, geschehen ist, der dieselben als Zeugniss benutzt, dass der Ursprung des Eides bei den Griechen in uralten Zeiten zu suchen sei, und von Carl Wunderer im Philol. 56, 192, der aus ihnen herausliest, dass Aristoteles den Eid als den ältesten und ehrwürdigsten Bestandtheil der Religion bezeichne.

zutreffen.[1]) Zu dieser Theorie stimmt die Praxis durchaus. Man schwört bei Allem, was theuer ist[2]), beim eigenen Haupt und bei dem der nächsten Angehörigen, beim eigenen Wohl und bei dem des Fürsten[3]), bei Eltern,

---

1) Von dem Heiligthum des *Μὴν Φαρνάκου* sagt Strabon XII p. 557: *ἐτίμησαν δ' οἱ βασιλεῖς τὸ ἱερὸν τοῦτο οὕτως εἰς ὑπερβολὴν ὥστε τὸν βασιλικὸν καλούμενον ὅρκον τοῦτον ἀπέφηναν „τύχην βασιλέως“ καὶ „Μῆνα Φαρνάκου“*. Vom Kaiser Claudius sagt Cassius Dio. 60, 5: *τήν τε τήθην τὴν Λιουίαν — — ἐτίμησεν — — ταῖς γυναιξὶν ὅρκον τὸ ὄνομα αὐτῆς ποιεῖσθαι κελεύσας*. Und richtiger als Sextus Empiricus erklärt den pythagoreischen Schwur (s. o. S. 14, 1) Hierokles (bei Mullach, Fragm. philos. I 464a): *ἔπειτα καὶ ὁ ὅρκος αὐτῷ γίνεται δόγμα, ὅτι τὸν διδάσκαλον τῆς ἀληθείας οὕτω δέοι τιμᾶν ὡς καὶ ὀμνύναι αὐτόν, εἴ που δέοι πρὸς βεβαίωσιν τῶν δογμάτων* (vgl. auch S. 465: *ἰδίᾳ δὲ νῦν ὄμνυσθαι* [sc. *εἴποι ἄν τις*] *κατὰ τοῦ παραδόντος ἡμῖν τὴν τετρακτὺν διδασκάλου, ὃς οὐκ ἦν τῶν ἀθανάτων θεῶν, οὐδὲ τῶν φύσει ἡρώων, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοιώσει θεοῦ κοσμηθεὶς κτλ.*). Der Schwur *κατὰ τοῦ φόβου τοῦ πατρός*, sagt Philon, De spec. legg. p. 271 M., sei den Menschen geboten worden, *ἵνα τοὺς γονεῖς ὃν χρὴ τρόπον τιμῶσι, στέργοντες ὡς εὐεργέτας καὶ εὐλαβούμενοι ὡς ὑπὸ φύσεως κατασταθέντας ἄρχοντας*. Doch könne Einer, wenn er wolle, auch bei der Erde, der Sonne, den Sternen, dem Himmel, der ganzen Welt schwören: *ἀξιολογώτατα γὰρ ταῦτά γε καὶ πρεσβύτερα* (was abermals an Aristoteles o. S. 15, 3 erinnert) *τῆς ἡμετέρας γενέσεως καὶ προσέτι ἀγήρω διαιωνιοῦντα κτλ.* Und zu dem Schwur der Hera beim *λέχος κουρίδιον* (Il. 15, 39) bemerkt Eustathios S. 251, 6 Stallb.: *καὶ ὅρα ὅπως τε τὸ νόμιμον σεμνύνει λέχος, ὅρκον καὶ αὐτὸ ποιῶν κτλ.* Noch mehr aber trifft derselbe mit den aristotelischen Worten zusammen in dem, was er S. 251, 20 über den Schwur bei der Erde und beim Himmel (Il. 15, 36) sagt: *ἰστέον δὲ ὅτι ἐν τοῖς ῥηθεῖσι γῆ μὲν ὁρκωμοτεῖται διὰ τὸ κατ' αὐτὴν τίμιον ὡς κοινὴ ἑστία καὶ πάντων μήτηρ — — οὐρανὸς δὲ ὡς πάντα περιειληφὼς καὶ τὰ τιμιώτατα δὲ φέρων*. Die gleiche Ansicht liegt der Frage des schol. Townl. Il. 14, 271 zu Grunde: *πῶς κατὰ κολαζομένων ὄμνυσιν*; vgl. Ven. B zu 274. Unter den Neueren ist mir diese Auffassung des Schwures vorgekommen bei De Wette zu Matth. 5, 33–37 (= S. 68, 2. Aufl.): „Die folgg. Schwurformeln, so wie alle sonst denkbaren, kommen darin überein, dass etwas dem Schwörenden überaus Ehrwürdiges, Furchtbares oder Theures genannt — — wird“.

2) Unsere Weise, von einem „theuren Eid“ zu reden, streift nur an die antike Vorstellung.

3) Per salutem Caesaris: Tertullian, Apolog. c. 32 u. Oehler; vgl. Mommsen, Staatsrecht II³ S. 810, 3. Damit ist zu vergleichen *νὴ τὴν ὑγίειαν Φαραώ*, Genes. 42, 17. Philon, De migr. Abr. p. 461 M. Nicht sowohl das Gefühl der Abhängigkeit finde ich hierin ausgedrückt, als

Gatten[1]) und Kindern, der Krieger bei seiner Waffe.[2]) Und warum sollte hiernach nicht Hera, die Ehegöttin und in gewissem Sinn das Muster aller Frauen — die Xanthippen freilich mit inbegriffen — beim Ehebett schwören? oder der junge Hermes bei der Pforte des Himmels, den er zum ersten Mal betritt? Alles, was theuer in jedem Sinne des Wortes ist, eignete sich Hort eines Eides zu sein und auch der Schwur von Martial's Gellia, bei ihren Perlen[3]), ist sonach gerechtfertigt. In Betracht kommt auch nicht bloss, was dem Schwörenden selber, sondern auch was dem theuer ist, dem der Schwur geleistet wird, auch wohl dem Gegner, dem Feinde, so dass auch der sogenannte „ironische Eid" hier sein Unterkommen findet.[4]) Ebenso-

---

die Liebe und Verehrung (die ja allerdings auch das Geständniss einer gewissen Abhängigkeit enthalten) und verstehe diese Formel nach Maassgabe der Schwüre bei der ὑγίεια der Eltern (Philon, De spec. legg. p. 270 M) und per salutem suam (Dig. 12, 2, 33). *Θεραπεία πρὸς τοὺς ἀκούοντας* heissen solche Eide bei Basilius M. hom. in Psalm. XIV 5 (Pathol. Gr. ed. Migne 29, 261). Modernisirt und für seine eigenen Zwecke zurecht gemacht hat diese alten Formeln Spinoza, tract. polit. VIII 26, wo er die syndici seiner Aristokratie schwören lässt „per salutem supremi Concilii perque libertatem publicam", und VIII 48, wo er den Schwur „per salutem patriae" gestattet.

1) S. o. S. 13, 4.

2) Man schwört auch bei dem was man wünscht: Haupt Opuscula I S. 9 Anm.

3) Ep. VIII 81:

Non per mystica sacra Dindymenes,
Nec per Niliacae bovem juvencae,
Nullos denique per deos deasque
Jurat Gellia, sed per uniones.
Hos amplectitur, hos perosculatur,
Hos fratres vocat, hos vocat sorores,
Hos natis amat acrius duobus.
His si quo careat misella casu,
Victuram negat esse se nec horam.

4) So sagt Sokrates bei Platon Gorg. 489 E: *μὰ τὸν Ζῆθον, ὦ Καλλίκλεις κτλ.* Er schwört beim Zethos, weil Kallikles diesen als sein mythisches Vorbild verehrte. Mit Bezug hierauf bezeichnet Gregor. Cor. *εἰς τὸ περὶ μεθ. δειν.* 62 (Walz, Rhet. Gr. VII 2 S. 1281) den *εἰρωνικὸς ὅρκος* als eine besondere Art des Eides (*μὰ τὸν Ζῆνα* falsche, aber alte Lesart! auch in Classical Rev. IV. 1890. S. 422a wird *μ. τ. Ζῆθον* als Entstellung für jenes gefasst!) Auf dieselbe Weise ist

wenig sind von dieser Theorie ausgeschlossen die Fälle, in denen der niedriger Stehende bei dem Höheren, Mächtigeren schwört, der Sklave beim Herrn, der Unterthan beim Fürsten[1]); man darf daher aus diesen Fällen nicht eine neue allgemeine Theorie des Schwures abstrahiren wollen.[2])

---

auch der Schwur der Amme bei der Amazonenkönigin, der Mutter des Hippolytos, zu erklären Eur. Hipp. 307 ff. Kirchh.:

μὰ τὴν ἄνασσαν ἱππίαν Ἀμαζόνα,
ἣ σοῖς τέκνοισι δεσπότην ἐγείνατο κτλ.

Der erste Scholiast (bei Schwartz II S. 42) bemerkt hierzu: *ἔσθ᾽ ὅτε ἠθικῶς ὀμνύομεν κατὰ τῶν ἐχθρῶν, οὐ σεμνύναι αὐτοὺς βουλόμενοι ἀλλ᾽ εἰρωνευόμενοι.* Dieselbe Erklärung, neben einer andern, trägt auch der zweite Scholiast vor und bestätigt sie noch durch ein Beispiel: *ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Μυκηναίαις* (fr. 136)· „*μὰ τὴν ἐκείνου δειλίαν, ᾗ βόσκεται, θῆλυς μὲν αὐτός, ἄρσενας δ᾽ ἐχθροὺς ἔχων*". Sie passt auch auf Aristoph. Vögel 194: *μὰ γῆν, μὰ παγίδας, μὰ νεφέλας, μὰ δίκτυα κτλ.* Der Vogel schwört, da er mit Menschen redet, bei den Schlingen und Netzen der Vogelsteller. Aehnlich über den Styx-Eid Servius zur Aen. VI 134: hi ergo (nämlich die Götter) quia maerorem non sentiunt, jurant per rem suae naturae contrariam. schol. Townl. Il. 14, 271: (die Götter schwören bei der Styx) *ὅτι πολέμιον θεοῖς τὸ ὑγρὸν πυρώδεσιν οὖσιν, ἢ ὅτι στυγνότητος αἰτία καὶ τοῦ ἐν ἡδονῇ ζῆν ⟨στερίσκον⟩.*

1) Daher schwört Hermes bei Lucian Dial. mort. 4, 1, sobald er die Unterwelt betreten hat, beim Herrscher des Todtenreiches: *νὴ τὸν Ἀϊδωνέα.* Ebenso die verstorbenen Töchter des Lykambes, als Bewohnerinnen der Unterwelt (Anth. Pal. VII 452, 1 f.): *Δεξιτερὴν Ἀΐδαο θεοῦ χέρα καὶ τὰ κελαινά Ὄμνυμεν ἀῤῥήτου δέμνια Περσεφόνης.* Vgl. Statius Theb. 8, 100 (Worte des Amphiaraus, bevor ihn die Erde verschlingt): Testor inane chaos — quid enim hic jurandus Apollo? („Franz! Franz! o ewiges Chaos!" Schiller, Räuber IV 5).

2) Mommsen, Strafrecht S. 586: „Der Eidschwur bei einer lebenden Person ist der Ausdruck der Abhängigkeit; der Unfreie und der Halbfreie schwört bei dem Namen seines Herrn und die Einführung des Dictators Cäsar, so wie späterhin des regierenden Herrschers in die ständige Eidesformel ist das Wahrzeichen der Monarchie gewesen und geblieben". Man schwört beim *κρεῖττον.* Von dieser Voraussetzung geht auch Philon aus, Legis Alleg. p. 127 M.: *ὁρᾷς γὰρ ὅτι οὐ καθ᾽ ἑτέρου ὀμνύει θεός, οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον, ἀλλὰ καθ᾽ ἑαυτοῦ, ὅς ἐστι πάντων ἄριστος.* Die gleiche Ansicht lesen wir im Hebräerbrief 6, 13: *τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ θεός, ἐπεὶ κατ᾽ οὐδενὸς εἶχε μείζονος ὀμόσαι, ὤμοσε καθ᾽ ἑαυτοῦ κτλ.* und 16: *ἄνθρωποι μὲν γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσι κτλ.* Das *κρεῖττον* ist eben auch ein *τίμιον*; aber nicht jedes *τίμιον* ein *κρεῖττον*, wie z. B. die Kinder nicht im Verhältnisse zu den Eltern.

Die angeführten homerischen Beispiele zeigten nur, wie alt die Praxis ist, die sich auf das dieser Schwur-Theorie entsprechende Gefühl gründet. Wie alt aber auch die Theorie ist, lehrt Hesiod, der es mit klaren Worten ausspricht, dass Zeus der Styx Ehre anthat, da er sie zum Eide der Götter erhob.[1]) Aristoteles hat also auch hier nur zu deutlicheren Gedanken entwickelt, was in der Meinung des Volkes längst vorgebildet lag.[2])

In neuster Zeit, wo das Dämonische wieder einmal an der Tagesordnung ist und als Vermitteler zwischen Götter- und Menschenwelt sich gern da einstellt, wo es anfängt in der Wissenschaft zu dunkeln, will sich eine Auffassung des Eides bahnbrechen, die in diesem einen Zauber sieht und seine Kraft ableitet aus der Furcht vor den dunkeln Mächten, denen der Mensch sich durch den Schwur verpflichtet hat.[3]) Dass die Bindekraft auch griechischer Eide zum Theil der Furcht vor Strafe entspringt, sahen wir bereits (o. S. 8 f.); insbesondere bei den sollennen Eiden wird dieses Motiv in

---

1) Theog. 397 ff. Rzach:
ἦλθε δ' ἄρα πρώτη Στὺξ ἄφθιτος Οὔλυμπόνδε
σὺν σφοῖσιν παίδεσσι φίλον διὰ μήδεα πατρός.
τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρ' ἀπέδωκεν.
αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὅρκον κτλ.
Vgl. auch Servius zur Aen. VI 134: quod (das Schwören bei der Styx) secundum fabulas ideo est, qnia dicitur Victoria, Stygis filia, bello Gigantum Jovi favisse: pro cujus rci remnneratione Juppiter tribuit ut dii jnrantes per ejns matrem non audeant fallere.

2) Insbesondere schwebten ihm Hesiods Worte vor, nicht bloss die in der vorigen Anmerknng angeführten, sondern auch Theog. 777, wo die Styx *πρεσβυτάτη* heisst: denn aus beiden Stellen zusammengenommen liess sich leicht der Satz der Metaphysik gewinnen (o. S. 15, 3), dass das *πρεσβύτατον* auch *τιμιώτατον* sei; ja die in dem Zusammenhang der aristotelischen Erörterung auffallende Fassung dieses Satzes (*τιμιώτατον τὸ πρεσβύτατον* statt *πρεσβύτατον τὸ τιμιώτατον*), auf die Bonitz und schon früher Alexander hingewiesen haben, ist vielleicht einer Erinnerung an das hesiodische Gedicht angepasst.

3) Vgl. was Schrader, Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde S. 166 f. anführt. Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II S. 378: Der Eid wurde geschworen, d. h. in mystischer, einen Zauber bindender Rede und formelhaft gesprochen. Ein Zaubermittel nennt den Eid anch Schröder, Deutsche Rechtsgesch.³ S. 61.

der Regel stark hervorgetreten sein.[1]) In anderen der angeführten Fälle dagegen fehlt es. Weder Hera's Schwur beim Ehebett noch der des kleinen Hermes bei den *προθύραια* des Olymp verrathen dasselbe; und insbesondere der letztere Eid wird so lustig falsch geschworen und so lustig angehört[2]), dass im erzählenden Dichter jedenfalls kein Gedanke an eine geheimnissvoll mitwirkende Zauberkraft war. Wie der Grieche in solchen Fällen empfand, mag uns die auf griechischem Boden gewachsene Theorie lehren, die wir eben kennen lernten. Was Würde oder Werth besitzt, ein *τίμιον* ist, soll Eideshort sein; die diesem aber im Menschen antwortende Empfindung ist die der Ehrfurcht und einer gewissen Scheu, in Folge deren der Schwörende insbesondere sich hüten wird, das, wobei er schwört, durch eine Unwahrheit zu verletzen. Derartige Empfindungen fasste der Grieche mit dem Worte *αἰδὼς* zusammen.[3]) Und es ist nur eine Probe auf die Richtigkeit

---

1) Das sind die *φρικώδεις ὅρκοι*: Beispiele für diesen und ähnliche Ausdrücke geben Plutarch Alex. 30. Philon, De spec. legg. p. 271 M (*νυνὶ δὲ ὑπὸ τῆς ἄγαν ἀσεβείας περὶ ὧν ἂν τύχῃ τὰς φρικωδεστάτας ὀνομάζουσι κλήσεις*). Josephus, Vita 53. De hello Jud. II 8, 7 (V 10, 3: *τὸ φρικτὸν ἐπικαλουμένων ὄνομα τοῦ θεοῦ*). Schol. zu Hom. Il. 15, 37 (*ἣν ἐν Ἅιδου ὅρκον φρικτὸν αὐτῶν οἱ θεοὶ πεποίηνται*). Eustath. zu Il. 2, 754 S. 272 Stallb. *Φρικώδεις ὅρκους* giebt auch Pollux I 39. *Φριχτότατος ὅρκος*! ruft der Dichter aus in Solomos' *Διάλογος* (*Τὰ Εὑρισκόμενα* S. ξγ' Corfù 1859); *ὠρκόνονταν φριχτά* vom Schwur der Sieben gegen Theben ehenda im Lied auf Lord Byron S. 67. Vielleicht ist es erlaubt auch Herder's Cid 38 zu citiren:

Fürchterlich war dieser Eidschwur;
Schrecklich wars ihn anzuhören,
Grausenvoll dem, der ihn that.

2) H. in Mercur. 387 ff.:

ὣς φάτ' ἐπιλλίζων Κυλλήνιος Ἀργειφόντης·
καὶ τὸ σπάργανον εἶχεν ἐπ' ὠλένῃ οὐδ' ἀπέβαλλε.
Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασσεν ἰδὼν κακομηδέα παῖδα
εὖ καὶ ἐπισταμένως ἀρνεύμενον ἀμφὶ βόεσσιν.

3) Dass die *αἰδὼς* sich auf ein *τίμιον* hezieht, lehrt Platon, Rep. X p. 595 B. f., wo wenigstens das *τιμᾶν* als Ausfluss der *αἰδὼς* erscheint; daher läuft auf dasselhe hinaus *γῆρας τιμᾶν* bei Diog. Laert. I 70 und *πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι* hei Xenoph., Mem. III 5, 15. Vgl. L. Schmidt, Ethik der Griechen I S. 168: „Mit dem Namen Aidos hezeichneten die Griechen das Streben Anderen, denen aus irgend einem Grunde Ehrerbietung gezollt wird, nicht wehe zu thun".

jener Theorie, dass diese αἰδὼς geradezu dem Eide gegenüber geboten wird.[1]) Wie die αἰδὼς mit δέος oder φόβος nahe verwandt ist, so gesellt sich ihr insbesondere beim Schwur auch leicht die Furcht vor einer den Meineidigen treffenden Strafe oder Rache. Nothwendig ist indessen diese begleitende Empfindung nicht.[2]) Sie wird hinzukommen, wenn der Eideshort ein übermächtiges und zu Strafe oder Rache neigendes Wesen ist, wenn ich etwas mir besonders Werthvolles zum Pfande gesetzt habe. In anderen Fällen ist es lediglich die αἰδώς, die Scheu oder Scham, in wirklicher oder gedachter Gegenwart von etwas Ehrwürdigem eine Unwahrheit zu sagen, worauf die bindende Kraft des Schwurs beruht.[3]) Eine solche

---

1) In Aischylos' Eumeniden 698ff. Kirchh. sagt Athene:

ὀρθοῦσθαι δὲ χρὴ
καὶ ψῆφον αἴρειν, καὶ διαγνῶναι δίκην
αἰδουμένους τὸν ὅρκον.

Und Iokaste in Soph. OR 646ff. Dind. beschwört den Oedipus:

ὦ πρὸς θεῶν πίστευσον, Οἰδίπους, τάδε,
μάλιστα μὲν τόνδ' ὅρκον αἰδεσθεὶς θεῶν κτλ.

Vgl. noch 651:

τὸν οὔτε πρὶν νήπιον νῦν τ' ἐν ὅρκῳ μέγαν καταίδεσαι.

Wie die letzteren Stellen zeigen, fordert die αἰδὼς nicht bloss, dass man selber wahr schwört, sondern auch dass man den Eiden Anderer Glauben schenkt. Vgl. Antiphanes fr. 241 Kock. Sacramenti reverentia bei Tacitus, Hist. I 12. Das dreimalige αἴδεο bei Nonnos, Dion. 31, 61f., liesse sich leicht durch entsprechende Schwurformeln ersetzen.

2) In den pseudo-platonischen Definitionen wird die αἰδὼς unter anderen p. 412 C auch definirt als εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου.

3) So nimmt auch Platon, Gess. XI p. 917 A f., an, dass man der Regel nach in Gegenwart der κρείττονες nicht lügen, vielmehr sich schenen werde dies zu thun (917 B: ἀνθρώπους αἰδούμενος), und sieht darin eine der Schwurkraft verwandte, wenn auch minder starke Art der Bindung. Und auch Sophokles urtheilt offenbar nicht anders: denn seine Iokaste OR 646ff. macht das πιστεύειν des Oedipus abhängig zunächst von der αἰδώς, die er dem Schwur, dann aber auch von der, die er ihr selber und den übrigen Anwesenden, lauter für Oedipus ehrwürdigen Personen (sanctissimi testes: Tacitus Germania 7), schuldet. Aehnlich bekräftigt Hermes hymn. in Mercur. 380ff. das τὸ δέ τ' ἀτρεκέως ἀγορεύω zunächst mit Ἠέλιον δὲ μάλ' αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους κτλ. und fügt dann erst mit μέγαν δ' ἐπιδώσομαι ὅρκον den eigentlichen Schwur hinzu. Da die Verse 379ff. als interpolirt verdächtigt worden sind, kann das Gesagte vielleicht zu ihrer Vertheidigung dienen.

Scheu geben also Hera und Hermes vor, da sie, jene beim Ehebett, dieser bei den Pforten des Himmels schwört.[1]) Sehr fest war in diesem Falle das Band allerdings nicht, das sich um den Schwörenden und seine Aussage schlang, und Hera selber und Hermes beweisen es: jede Aussicht auf Gewinn vermochte es zu lösen, da keine dem Meineidigen drohende materielle Einbusse das Gegengewicht hielt. Um so besser erklärt sich mit dieser den Griechen abgesehenen Auffassung des Schwurs die echt griechische, schon in ältester Zeit diesem Volke eigene Leichtfertigkeit in der Behandlung des Eides von Seiten der Hörenden nicht minder[2]) als der Schwörenden, wovon in überaus naiver Weise bereits der Hymnus auf den Hermes Zeugniss giebt.

---

1) Bei der *αἰδώς*, die damit Hermes den vor ihm stehenden *προθύραια* bezeigt, darf man sich an das *αἴδεσσαι δὲ μέλαθρον* Il. 9, 640 (das schon Eustathios, wie mir scheint nicht richtig, durch *τοὺς ὑπὸ τὸ αὐτό σοι μέλαθρον* u. ähnl. erklärte) und vielleicht auch an das neigen vor leblosen Gegenständen („dem stige nigen, dem wege nigen" u. s. w.) erinnern, über das J. Grimm, Deutsche Myth.[3] S. 28, spricht. Vgl. auch über Eide mit auf die Thür gelegter Hand J. Grimm, Rechtsalterth. S. 176. 904; das Liederbuch vom Cid, verdeutscht von Regis S. 190 (u. S. 32, 1). Zur Verehrung der Himmelspforte insbesondere, ist das rechte Gegenstück der Abscheu vor dem Thore des Hades (Hom. Od. 14, 156: *ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀίδαο πύλῃσιν* Il. 9, 312) und in beiden Fällen hat die Leidenschaft einen Anlauf genommen zur Personifizirung oder doch zur Belebung ihres Gegenstandes, da die Pforte des Himmels als Zeuge angerufen wird und das Hadesthor der Kirche mit Gewalt drohen soll (Ev. Matth. 16, 18: *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*. noch deutlicher ist die Personification in Luthers Worten, Werke [Erlang. Ausg.] 8, 222: weder Teufel noch alle Höllenpforten. 254). Auch scheint, wenn man an die „hohe Pforte" des türkischen Reiches, und ähnliches, schon die *θύρα* der alten Perser (Leuncl. Append. Xenoph. Sp. 1023f., Frankfurt 1596) denkt, es einer allgemeineren Neigung zu entsprechen, dass die Pforte, als das zuerst vors Auge tretende, die in dem zugehörigen Raum residirende Macht repräsentirt. Vgl. auch Stallbaum zu Platon, Phaidr. p. 245A: *ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται.*

2) Apollon und Zeus lachen über die falschen Schwüre des Hermes: h. in Mercur. 281. 389 (o. S. 20, 2). Vgl. aber auch u. S. 43, 2.

5. Der Eid als Zeugnissforderung, Bürgenstellung, Pfandsetzung und Berufung auf ein göttliches Urtheil.

Wobei man schwor, war zwar dem Wesen nach schliesslich gleichartig, bestimmt durch die Rücksicht auf besondere Würde und Werth, aber doch dem Grade nach so verschieden, dass eine ganze Scala von Scheu- und Furchtempfindungen sich durch die griechischen Eide hindurchziehen und diesen eine sehr verschiedene Bindekraft verleihen konnte. Die Verschiedenheit der Scheu und Furcht, die der einzelne Eid in der Seele der Griechen erregte, rührte nicht bloss von dem inneren Werthe des Schwurgegenstandes oder Eideshortes her, sondern floss zum Theil auch aus der verschiedenen Beziehung, die diesem zur Schwurhandlung gegeben wurde. Man konnte ihn als Zeugen anrufen, ihn zum Richter machen, als Bürgen stellen, als Pfand setzen. Immer sind es ihm geläufige Handlungen der gerichtlichen Praxis, an die der Grieche die Schwurhandlung anschloss und durch die er deren bereits verdunkeltes, erstarrtes Wesen sich neu zu beleben und wieder verständlich zu machen suchte.

Das Leichteste, jedenfalls Gewöhnlichste war es, sich zur Bekräftigung der eigenen Aussage auf das Zeugniss anderer Wesen zu berufen. In unzähligen Fällen lag daher dem Eide diese Vorstellung zu Grunde. In der Regel waren es allerdings Götter, die man in dieser Weise als Zeugen anrief.[1])

---

1) Pindar Pyth. IV 166: *καρτερὸς ὅρκος ἄμμιν μάρτυς ἔστω Ζεύς*. Nach Ammon. ad Ar. d. interpr. p. 4a (Prantl, Gesch. d. Logik I 443, 117), unterscheidet sich der Schwur von der einfachen Aussage (*ἀπόφανσις*) durch die hinzukommende *μαρτυρία τοῦ θεοῦ*. Uebereinstimmende Definitionen Philons s. o. S. 6, 1. Auf dieselbe Auffassung deuten Formeln wie *ἴστω Ζεύς*, s. hierüber und überhaupt über die Anrufung der Götter als Zeugen G. A. Schröder, De Graecorum juramentis S. 6ff. — Aus dieser Auffassung erklärt sich am einfachsten das Anrufen verschiedener Götter von Seiten der Zusammenschwörenden (der Makedonier und Karthager: Polyb. VII 9, 1f., der Römer und Karthager: ebenda III 25, 6, des Aeneas und Latinus: Virgil. Aen. 12, 175ff. 195ff.. des Pylades und der Iphigenie: Eur. Iph. Taur. 748f. Kirchh., vgl. auch o. S. 9. 1 über den *ἐπιχώριος ὅρκος*): wie im Prozess und bei Verträgen bringt jede Partei eben ihre besonderen Zeugen mit sich. Und wie nach uralter Anschauung, die einen späten Ausdruck

Wie aber diese durch eine gewisse Allgegenwart hierfür im Allgemeinen geeignet erschienen [1]), so konnten in besonderen Fällen durch ihre Gegenwart gerade am Orte einer einzelnen That auch unpersönliche Wesen demselben Zwecke dienen.

---

findet in Constantins Verordnung bei Justinian Cod. 4, 20, 9 (Mommsen, Strafrecht 440), das Zengniss eines Einzigen nicht genügt, so häufen sich auch schon früh in den Eiden die Götter, bei denen man schwört: ein homerisches Beispiel ist Il. 15, 35ff. (vergleicht man hiermit h. in Apoll. Del. 84ff., so kann man das allmählige Anwachsen des Schwures beobachten; wie in Athen mit der Zeit die Zahl der Schwurgötter steigt, hat Ziebarth, De jnre jnrando S. 17ff. besprochen; aus späterer Zeit zeichnet sich besonders aus die Inschrift bei Dittenberger, Syll. 171, 60ff. n. 70ff., welche je acht Gottheiten mit Namen nennt und, als wenn dies nicht genügte, noch *τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας* hinznfügt; genau wie der Hippokratische Schwur ⟨*ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγείαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας, ἵστορας ποιεύμενος κτλ.* Littré IV 628⟩). Nicht bloss Viele, sondern Alle sollten Zengen sein (Omnes homines deosqne testor: Cicero pro Caecina 83, vgl. ausserdem Usener, Götternamen 344f.): zu diesem Zweck fasste man in Schwüren gern die Extreme zusammen, wie Himmel und Erde, Tag und Nacht (o. S. 10, 3). — Als Zeugenanrufung erscheint der Schwur namentlich, wenn beim *Ἥλιος* geschworen wird, dem Zeugen *κατ' ἐξοχήν*, den es charakterisirt, dass er Odyss. 12, 374ff. eine ihm widerfahrene Beleidigung nicht selber straft, sondern bei Zeus anzeigt, ganz eigentlich „Sonne die klagende Flamme" (ebenso die *Δίκη* Hesiod. W. u. T. 258ff. vgl. Hom. Il. 5, 869f.). Auch Neuere sind der Ansicht, dass im Eid Gott als Zeuge der Wahrheit angerufen wird: s. o. S. 12, 1. Nach Knaust in der Vorrede zu Saur Von jurament (Frankfurt 1597) S. 2 bitten wir im Eide, dass Gott der Dinge, die gesagt werden, „Gezeuge" sein wolle.

1) Von Nicomachus bei Curtius, De gestis Alex. VI 25, 5 Zumpt wird ausdrücklich gesagt, dass er „per praesentes deos jurat". Auch in seiner Statue konnte dieser oder jener Gott als gerade gegenwärtig und deshalb zum Schwnr besonders geeignet erscheinen: vgl. z. B. *νὴ τὸν Ποσειδῶ τουτονί τὸν ἵππιον* Aristoph. Wolk. 83. — Von solchen Schwüren nnterscheiden sich wesentlich diejenigen, in denen, wie das hänfig geschehen zn sein scheint (*ἐν τῷ βίῳ*), eine Gottheit angerufen wnrde unter Angabe einer bestimmten Cultstätte (*μὰ τὸν ἐν Περγάμῳ Ἀσκληπιόν, μὰ τὴν ἐν Ἐφέσῳ Ἄρτεμιν, μὰ τὸν ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνα, μὰ τὸ ἐν Ἐλευσῖνι πῦρ* vgl. Galen de comp. medic. sec. loc. IX = tom. XIII p. 272 Kühn.): denn hierdurch wurde sie eben als eine nicht anwesende, zugleich aber als eine solche bezeichnet, deren auch in die Ferne wirkende ansserordentliche Macht nnd Würde dem Schwörenden erlaubte sich über die Rücksicht auf Nähe und Gegenwart hinwegzusetzen.

So schwört Hermes, indem er die *προθύραια* des Olymps, die ihm vor Augen stehen, Apoll, indem er den Speer, den er in der Hand trägt (o. S. 13), und Sokrates, indem er die Platane, die ihn und Phaidros überschattet, als Zeugen anruft.[1]) Man darf nicht sagen, dass der Eid hierdurch zur gewöhnlichen Zeugenanrufung herabsinkt. Ob ich die Götter anrufe oder unpersönliche Wesen, immer unterscheidet sich der Eid von der Anrufung menschlicher Zeugen dadurch, dass ich im Eid Zeugen anrufe, auf die ich nur hinzuweisen brauche, deren Zeugniss nicht weiter beanstandet werden kann[2]), ja in der Anrufung selbst gegeben und wirksam ist.[3]) Nicht räumliche

1) Schwur bei einem Baume, unter dem man gerade sich befindet, auch bei Jeannaraki, Kretas Volkslieder 127, 17. Die unmittelbare augenblickliche Gegenwart hat etwas Ueberwältigendes wie die Noth, die den verlassenen Philoktet heisst die Buchten, Felsen und Thiere seiner einsamen Insel anzurufen (Philokt. 936ff. Dind. 986ff. vgl. *φθέγξασθε, λίθοι, πετρώδεα φωνήν* Nonnos, Dion. 33, 312), die ihm den Bogen zum Freund, zum Gott erhebt (657. 1128ff.). Vgl. Lehrs, Platos Phädrus u. Gastmahl S. 143. Auf Eide solcher Art, die *ἐκ τοῦ παρατυχόντος* entnommen sind, von dem, was gerade zur Hand (*ἀνὰ χεῖρας*) ist, hat schon Eustath. zur Il. 1, 234 S. 77, 28ff. Stallb. 44ff. hingewiesen und sich dabei auch der Platane des Sokrates erinnert (Liv. 3, 25 wird haec sacrata quercus zum Zeugen angerufen, das jurare in arboribus als Sitte der Slaven erwähnt von J. Grimm, RA. S. 914 vgl. Tacit. hist. 5, 17: locum pugnae testem virtutis ciens); den Anlass dazu gab ihm Achills Schwur beim *σκῆπτρον* und nicht mit Unrecht (Virgil in der Nachbildung Aen. 12, 206 dextra sceptrum uam forte gerebat), da es mit diesem allerdings eine andere Bewandtniss hat, als mit dem *σκῆπτρον* Agamemnons, das um seiner göttlichen Abkunft Willen später bekanntlich Gegenstand eines religiösen Cultus in Chaironeia war (Paus. IX 40, 117, vgl. Justin 43, 3, 3).

2) So konnte Nonnos, Dion. 33, 381 es wagen, bei derjenigen schwören zu lassen, der durch den Eid etwas bekräftigt werden soll. Thetis bekräftigt das gegebene Versprechen der Chalkomede mit den Worten:

οὐ μά σε καὶ Διόνυσον ἐμῆς ψαύσαντα τραπέζης,
οὐ μά σε καὶ σέο θύρσα, καὶ εἰναλίην Ἀφροδίτην

s. o. S. 13, 4.

3) Daher gilt der Eid als *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* (o. S. 23, 1). Eigentlich konnte der Eid nur die Bitte um Zeugniss sein. Im Eid, sagt Knaust (o. S. 23, 1), bitten wir, dass Gott „der Dinge, die gesagt werden, Gezeuge sein will". Daher wird der Schwur Agamemnons mit *εὐξάμενος* eingeführt (Il. 19, 257), seine Anrufung der Götter als Zeugen mit *εὔχετο* (Il. 3, 275) und der schwörende Aeneas „precatur" bei Virgil

körperliche Gegenwart ist immer erforderlich, auch geistige Nähe, ideelle Bezüge genügen, um solche Eide zu schaffen. Aus diesem Grunde konnten Ehegatten jeder Zeit im Eidschwur das *κουρίδιον λέχος* zum Zeugen nehmen (o. S. 13, 2), aber auch Demosthenes die Marathonomachen (o. S. 7, 1), die durch ähnliche Thaten bezeugten, dass ihre Nachkommen recht gehandelt, und Valerius Maximus die Überreste des alten Roms, die, was den Inhalt seines Schwurs bildet, die Einfachheit der früheren Zeit noch rühmend vor Augen stellten.[1]) Wie sehr man sich an diese Auffassung des Schwurs, insbesondere des Schwurs bei den Göttern als einer Zeugenanrufung derselben gewöhnt hatte, spricht sich auch darin aus, dass man sie von dem promissorischen Eid auf den assertorischen übertrug, wo sie eigentlich gar nicht statthaft war.[2])

Aen. 12, 175 (precor 179). Vgl. auch Inscriptt. jurid. Grecques 9, 54 (S. 150): *ἐπομνύντων δὲ τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὴν Λητοῦν καὶ τὴν Ἄρτεμιν καὶ ἐπεύχεσθαι, εὐορκοῦντι εἶναι τῷ αὐτῷ πολλὰ κἀγαθά, εἰ δὲ ἐπιορκέοι, ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ τὰ χρήματα αὐτοῦ.* Andokid., De myster. 98. Auch die Opfer, die sich mit grossen Eidschwüren verbinden, sind in der Regel wohl nur verstärkte Gebete (Stengel, Herm. 36, 328). Aus nahe liegenden Gründen aber wartete man die Antwort auf dieses „licet antestari?“ nicht ab. Auch wir sagen, nicht bloss „Gott sei mein Zeuge“, sondern auch „G. ist m. Z.“.

1) IV 4, 11: Namque per Romuli casam perque veteris Capitolii humilia tecta et aeternos Vestae focos, fictilibus etiam nunc vasis contentos, juro nullas divitias talium virorum paupertati posse praeferri. — Achill's Schwur beim *σκῆπτρον* (o. S. 25, 1) liegt auch hier nicht ab:

ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὔ ποτε φύλλα καὶ ὄζους
φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
οὐδ' ἀναθηλήσει κτλ. κτλ.
ἦ ποτ' Ἀχιλλῆος ποθὴ ἵξεται υἷας Ἀχαιῶν
σύμπαντας κτλ.

An die Gewissheit eines Vorganges wird hier die eines andern geknüpft, der eine muss die Wahrheit des andern mit ihm übereinstimmenden bezeugen. Vgl. Schröder, De Graecornm juramentis S. 22. Und so lässt sich dies natürlich verallgemeinern nnd noch auf andere comparative Eide übertragen, z. B. Pseudo-Joseph. De Maccab. 10, S. 289, 14 Bekk.: *μὰ τὸν μακάριον τῶν ἀδελφῶν μου θάνατον καὶ τὸν αἰώνιον τοῦ τυράννου ὄλεθρον καὶ τὸν ἀοίδιμον τῶν εὐσεβῶν βίον, οὐκ ἀρνήσομαι τὴν εὐγενῆ ἀδελφότητα.* „So gewiss als meine Brüder einen seeligen Tod gefunden haben, als den Tyrannen ewiges Verderben trifft“ u. s. w.

2) Die Anwendung auf den assertorischen Eid in den Definitionen

Von der Auffassung des Schwurs als einer Zeugenanrufung ist der Übergang leicht zu einer andern. Je grösser die Autorität eines göttlichen Zeugnisses ist, desto leichter konnte sich menschliche Schuld dahinter verstecken [1]) und die Götter wurden so aus Zeugen zu **Bürgen**.[2]) Sie bestätigen als solche nicht bloss eine Aussage, sondern treten mit ihrer ganzen Persönlichkeit für das Thun des Menschen ein und nehmen dessen Folgen auf sich.[3]) Ausdrücklich wird deshalb das Mitwirken der Götter am Eide als eine Bürgschaft bezeichnet.[4]) Diese

---

Philons (o. S. 6, 1) und des Ammonius (o. S. 23, 1). Auf den assertorischen Eid leidet die Auffassung insofern eigentlich keine Anwendung, als die Gottheit ihrer Natur nach zwischen Menschen in einer strittigen Sache nicht als Zeuge, sondern nur als Richter auftreten kann.

1) Theognis 1195 f.:

Μήτε θεοὺς ἐπίορκον ἐπόμνυθι· οὐ γὰρ ἀνεκτόν
ἀθανάτους κρύψαι χρεῖος ὀφειλόμενον.

2) Wie der Begriff des Zeugnisses leicht in den der Bürgschaft hinüberschwankt, namentlich in der Anwendung auf göttliche Wesen, zeigt z. B. Aesch. Eum. 785 f. Kirchh.:

ἀλλ' ἐκ Διὸς γὰρ λαμπρὰ μαρτύρια παρῆν,
αὐτός θ' ὁ χρήσας αὐτὸς ἦν ὁ μαρτυρῶν.

Vgl. Hom. Od. 16, 422:

οὐδ' ἱκέτας ἐμπάζεαι, οἷσιν ἄρα Ζεὺς μάρτυρος.

3) Philon, De spec. legg. p. 272 M.: *Ὁ γὰρ τοῦτο ποιῶν* (der falsch Schwörende) *μονονοὺκ ἄντικρυς βοᾷ καὶ ἂν ἡσυχάζῃ „Σοὶ χρῶμαι τοῦ ἀδικεῖν παρακαλύμματι, αἰδουμένῳ μοι τῷ δοκεῖν ἁμαρτάνειν συνέργησον, ἀντ' ἐμοῦ πονηρευομένου τὴν αἰτίαν ὑπόστηθι“.* Vgl. Soph. Philokt. 992 Dind.: *θεοὺς προτείνων τοὺς θεοὺς ψευδεῖς τίθης. Παρακάλυμμα* erinnert an Luther's „Gottes Namen und Wort zu ihrem Schanddeckel machen“, Werke (Erlang. Ausg.) 8, 245.

4) Dion. Hal. Ant. Rom. VI 84: *τελευταία δὲ πίστις ἅπασίν ἐστιν ἀνθρώποις Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις, ἣν οὐδεὶς πώποτ' ἀναιρήσει χρόνος, ἡ δι' ὅρκων καὶ σπονδῶν ἐγγυητὰς θεοὺς ποιουμένη τῶν συμβάσεων κτλ.* Simplic. in Epict. Man. 33, 5: *ὁ γὰρ ὅρκος μάρτυρα τὸν θεὸν καλεῖ, καὶ μεσίτην αὐτὸν καὶ ἐγγυητὴν ἐφ' οἷς λέγει προΐσχεται.* Und zu Soph. Trach. 1188 Dind. *ὄμνυμ' ἔγωγε Ζῆν' ἔχων ἐπώμοτον* bemerkt Suidas u. *ἐπώμοτον: τουτέστι, τοῦ ὅρκου ἐγγυητήν.* Neugriechisches Volkslied bei Thumb, Handbuch der neugr. Volksspr. S. 132:

Τὸ Θιὸ τῆς ἔβαλ' ἐγγυτὴ καὶ τοὺς ἁγιοὺς μαρτύρους,
Ἂν τύχῃ κ' ἔρθῃ θάνατος, ἂν τύχῃ κ' ἔρθ' ἀρρώστια,
Κι ἂν τύχῃ πίκρα γὴ χαρά, νὰ πάῃ νὰ τήνε φέρῃ. —

Mit *μεσίτην* bei Simplic. ist zu vergleichen Hebräerbrief 6, 17: *ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ.*

Auffassung des Eides, wie sie sich nah an die andere anschliesst, war vielleicht schon der Zeit des Lysias nicht fremd.[1]) Noch weniger als mit der andern konnte mit ihr voller Ernst gemacht werden: wie dort die Götter nicht wirklich ein Zeugniss ablegen, sondern dieses nur supponirt wird, so ist es hier mit ihrer Haftbarkeit, durch die sie erst zu Bürgen qualificirt wurden, die aber in Wirklichkeit nicht statthaben kann und deshalb abermals nur vorausgesetzt wird.[2])

Zu diesen beiden am Wesen des Eides herumtastenden Versuchen, denen es nicht gelingen wollte, ihn auf ein dem menschlichen analoges Rechtsgeschäft zurückzuführen, kommt als dritter die Auffassung des Eides als einer Verpfändung. Ich bedinge mir den Glauben aus und setze dafür mich selber, meine ganze Persönlichkeit oder mein Leben, ein oder doch etwas, das ich als mein Eigen ansehe, sei es weil es in meinem Besitze ist oder weil ich es mit besonderer Liebe umfasse. Der Eid wird ein Vertrag: dies ist das Wesentliche und dass ich im Falle des Nichteinhaltens, des Meineids, bereit bin, meinen Einsatz zu verlieren. Worin dieser Einsatz besteht, mit wem ich den Vertrag schliesse, ist dabei gleichgiltig. Schliesse ich ihn mit den Mächten der Unterwelt, so wird die Verpfändung eine Verwünschung. Den ausschliesslichen Charakter des Eides macht die letztere aber nicht aus. Jedenfalls kannten die Griechen ausserdem nicht bloss andere Arten des Eides, sondern speziell auch noch andere Fälle des Verpfändungs-Eides.[3]) In Athen verpfändeten sich die Archonten

Joseph. Arch. IV 6, 7: *ταῦτα δὲ ὀμνύντες ἔλεγον καὶ τὸν θεὸν μεσίτην ὧν ὑπισχνοῦντο ποιούμενοι.*

1) Bei Lysias g. Theomn. I 17 wird aus Solons Gesetzen angeführt: *ἐπεγγυᾶν δ᾽ ἐπιορκήσαντα τὸν Ἀπόλλω.* Auf Solons Auffassung des Eides lässt sich hieraus kaum etwas schliessen. Wenn aber Lysias znr Erklärung hinznfügt *τούτων τὸ μὲν ἐπιορκήσαντα ὀμόσαντά ἐστι* (vgl. Harpokration u. *ἐπιορκήσαντα*), so könnte er allerdings der Ansicht gewesen sein, dass zum Schwur die Bürgschaft einer Gottheit gehört. Ob übrigens seine Erklärung des solonischen *ἐπιορκήσαντα* richtig ist, brauche ich hier nicht zu erörtern (s. u.).

2) Daher sagt Livins in einem solchen Fall XXI 45, 9 nicht „diis anctoribus — acceptis“, sondern „velut diis auctor. — acc.“.

3) Auf der Inschrift von Eretria (Inscriptt. Jurid. Grecques IX 51 und 55 S. 150) verfallen die *χρήματα* des Eidbrüchigen: man möchte annehmen (nach 57), dass sie der Artemis anheimfallen, bei der geschworen wird. Doch wird dies nicht ausdrücklich gesagt. Sicher ist

dem pythischen Gott, wenn sie vor Antritt ihres Amtes schworen, den Gesetzen Treue zu halten oder im Falle des Eidbruchs eine lebensgrosse Statue aus Gold nach Delphi zu stiften.[1]) Aber nicht bloss hier beim Sicherheits-, sondern auch beim Wahrheitseide verfuhr man auf diese Weise. Menelaos deferirt in der Ilias dem Antilochos einen Eid, den er vor seinen Pferden und Wagen die Peitsche in der Hand beim Poseidon schwören soll, dass er auf ehrliche Weise im Wagenrennen ihm zuvorgekommen sei[2]); im Falle des Meineids, müssen wir annehmen, waren Wagen und Pferde oder doch die letzteren dem Gotte verfallen.[3]) Und nicht bloss Göttern, sondern

---

daher nach der Natur des Pfandes nur so viel, dass es nicht für die Unterirdischen ausgesetzt sein kann.

1) Platon Phaidr. p. 235 D. Aristot. St. d. A. 7, 2. 55, 5. Plutarch Solon 25. Da die Statue *ἰσομέτρητος* sein soll, so haben wir darin ein Aequivalent der Person des Stifters selbst zu sehen (vgl. Busolt Griech. Gesch. II² S. 293, 3); noch deutlicher würde dies ausgedrückt sein, wenn sie, worauf die platonischen Worte zu dringen scheinen, eine Portraitstatue war. In dem Gedicht von den Haimonskindern bietet Reinolt, als er des Königs eigenen Sohn getödtet hat, dem Vater an, einen „goldnen Mann so gross als Ludwig gewesen" machen zu lassen: J. Grimm, Rechtsalt. S. 674.

2) Il. 23, 581 ff.:

Ἀντίλοχ', εἰ δ' ἄγε δεῦρο, διοτρεφές, ἣ θέμις ἐστίν,
στὰς ἵππων προπάροιθε καὶ ἅρματος, αὐτὰρ ἱμάσθλην
χερσὶν ἔχων ῥαδινήν, ᾗπερ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες,
ἵππων ἁψάμενος γαιήοχον Ἐννοσίγαιον
ὄμνυθι μὴ μὲν ἑκὼν τὸ ἐμὸν δόλῳ ἅρμα πεδῆσαι.

3) Die Form dieses Schwurs ist allem Anschein nach eine hoch alterthümliche, genau dem Herkommen entsprechende, die unzählige Male bereits dazu gedient hatte aus solchen Wagenrennen entsprungenen Streit zu schlichten. Das *ἣ θέμις ἐστὶν* hat in dieser Hinsicht schon Eustathios richtig gedeutet (S. 306, 35 Stallb.: *τὸ δὲ, ἣ θέμις ἐστίν, ἔοικε δηλοῦν, μὴ πρὸς Μενελάου πρώτου ἐπινοηθῆναι τὴν ἐνταῦθα κρίσιν ἀλλ' οὕτως ἐκ παλαιοῦ τὰ τοιαῦτα θεμιστεύεσθαι*). In einem solchen Schwur hat alles seine bestimmte Bedeutung. Weshalb beim Gott der Rosse geschworen wird, ist ohne Weiteres klar. Antilochos soll ferner vor seinen Wagen treten, die Peitsche in der Hand, die er beim Fahren geschwungen (*ᾗ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες*): durch beides wird die Beziehung zwischen dem Schwur und der besonderen That, der er gilt, noch enger geknüpft. Wenn dann Antilochos angewiesen wird die Rosse zu berühren, so müssen wir auch hier bei der Erklärung allgemeine Vorstellungen möglichst fernhalten. Es genügt nicht zu wissen, dass auch sonst beim Schwur wie die Krieger ihr Schwert, so andere Leute ihr eigenthümliches Geräth, Fuhrleute ein

auch Menschen gegenüber bekräftigte man in dieser Weise Wahrheit oder Treue durch Setzen eines Pfandes. Treffe ich Dich noch ein Mal bei so thörichten Reden, herrscht Odysseus den Thersites an, so soll mir das Haupt nicht mehr auf den Schultern sitzen und ich will nicht länger Vater des Telemach heissen, wenn ich Dich dann nicht noch viel derber züchtige. Er setzt sein Leben zum Pfand und das, was ihm als die schönste Ehre dieses Lebens galt.[1]) Da der Urheber des

---

Rad, Reiter den Steigbügel, Schiffer den Rand des Schiffes, Reiter auch des Pferdes Bug anfassten (J. Grimm, Rechtsalterth. S. 899, vgl. Martian. Cap. V 515: si juret auriga „per lora, per flagella, per frena"). Ebenso wenig scheint die Annahme auszureichen (Schrader, Reallexikon der indogerman. Alterthumskunde 168), dass im Falle des Meineids Unheil auf die Häupter der Pferde herabgeleitet wird oder diese ihrem Besitzer Verderben bringen sollen. Mit solchen Gedanken hat sich schon Eustathios getragen S. 306, 43 Stallb.: *τὸ δὲ τῶν ἵππων ἅψασθαι βούλεται τοῖς ἵπποις τὸ τῆς ἐπιορκίας κακὸν κατασκήπτειν, εἰ ὁ ἡνίοχος ψεύσεται, ὥς περ καὶ τὸ τὴν ἱμάσθλην ἔχειν αἴνιγμά ἐστι τοῦ καὶ αὐτὴν καὶ τὴν κατέχουσαν χεῖρα εἰς ἀχρεῖον ἐλθεῖν, ὃ τοῖς ἐπιορκοῦσιν ὀφείλεται.* Sie werden durch den Gestus des Berührens nicht als richtig erwiesen: denn dass dieser vieldeutige Gestus nicht ausschliesslich die Bedeutung hat, die bösen Mächte auf den berührten Gegenstand zu leiten (Oldenberg, Religion des Veda S. 521, Schrader a. a. O., vgl. 3 Mos. 24, 14), wird durch das, was Valckenaer Opusc. I S. 27 ff. beigebracht hat (über das Anfassen des Gegenstandes bei der Dedicirung vgl. auch Leist, Gräco-ital. Rechtsgesch. S. 234), ausser allen Zweifel gesetzt. Bedenken wir, dass in dem homerischen Verse neben einander stehen *ἵππων ἁψάμενος* und *γαιήοχον Ἐννοσίγαιον*, so werden wir in dem Gestus der Berührung den Gestus der Tradition und zwar nicht der Tradition an die bösen Mächte, sondern an den gleich dabei stehenden Erderschütterer sehen (die Bedeutung speziell der Pfandsetzung hat der Gestus bei Augustin Sermo 180, 6, 7: Si aliquid teste filio tuo faceres, et amico vel proximo tuo cuilibet diceres „non feci", et tangeres filio tuo caput, quo teste fecisti, et diceres „per hujus salutem, quia non feci": exclamaret forte filius etc. Denn es ist zu beachten, dass vorher der Eid von Augustin ausdrücklich als Pfandsetzung erklärt wurde): für diesen waren die Rosse ein um so passenderes Pfand, als man sie ihm auch sonst lebendig und in ganzen Gespannen zu übergeben pflegte (Preller, Griech. Myth. I² S. 462 f. auch die Rosse des Hippolytos holt sich Poseidon: Eur. Hippol. 1247 Kirchh.).

1) Il. 2, 258 ff.:

εἴ κ᾽ ἔτι σ᾽ ἀφραίνοντα κιχήσομαι ὥς νύ περ ὧδε,
μηκέτ᾽ ἔπειτ᾽ Ὀδυσῆι κάρη ὤμοισιν ἐπείη,
μηδ᾽ ἔτι Τηλεμάχοιο πατὴρ κεκλημένος εἴην,
εἰ μὴ ἐγώ σε λαβὼν ἀπὸ μὲν φίλα εἵματα δύσω κτλ.

Unheils, das über Odysseus kommen soll, nicht genannt wird, so könnte man auch hier das Walten dämonischer Mächte ahnen, so wie es in ähnlichen Wendungen sonst angedeutet wird.[1]) Dass die Worte aber keine Selbstverwünschung des Odysseus enthalten, wie sie allerdings antike Erklärer darin fanden[2]), besagt eigentlich schon die Art des Unheils, die statt auf göttlich-dämonische auf menschliche Urheber weist, und ist auch anerkannt worden von dem Dichter, der vor Andern als *φιλόμηρος* galt[3]), ja wird mittelbar bestätigt durch

---

Vgl. übrigens Cicero, De off. III 66: hujus nostri Catonis pater (ut enim ceteri ex patribus, sic hic, qui illud lumen progenuit, ex filio est nominandus) etc.

1) Aristoph. Ach. 151: *κάκιστ᾽ ἀπολοίμην, εἴ τι τούτων πείθομαι.* Mehr der Art bei G. A. Schröder, De Graecorum juramentis S. 15ff. Ueber das bei Martial öfter wiederkehrende dispeream si vgl. Friedländer zu II 69, 2.

2) Von einer *κατάρα* spricht der Scholiast und *ἐπαρᾶται* sagt Eustathios S. 175, 4 Stallb. Auch Schröder, De Graecorum juramentis S. 16f. hat diese Eide nicht von den Verwünschungseiden geschieden.

3) Wenigstens wenn in Philoktet. 618f. Dind., wie man wohl mit Recht angenommen hat, auf unsere Stelle angespielt wird. Von Odysseus wird dort erzählt, dass er den Achaiern verhiess, den Philoktet nach Troja zu bringen mit oder gegen dessen Willen: *καὶ τούτων κάρα τέμνειν ἐφεῖτο τῷ θέλοντι μὴ τυχών.* Nicht den rächenden Arm der Gottheit ruft er auf sich herab, sondern bietet sich einem beliebigen Achaier zum Todesstreiche dar. Und dasselbe gilt von dem gefangenen Seher Helenos, der die Eroberung Trojas für den Sommer voraussagt *ἢ δίδωσ᾽ ἑκὼν κτείνειν ἑαυτόν, ἢν τάδε ψευσθῇ λέγων* (1341f.). Nicht anders sind hiernach auch die Worte des Boten im König Oedipus 944 aufzufassen: *εἰ μὴ λέγω τἀληθές, ἀξιῶ θανεῖν.* „Du magst mich tödten lassen, wenn ich nicht die Wahrheit sage". Aehnlich Xen. Hell. VI 5, 25. Im Lied vom edlen Moringer bietet, der Eid und Treue gebrochen hat, sein Haupt zum Abschlagen dar (Wunderhorn = Arnim Werke 21, 227). Vgl. auch Eur. Or. 1516f. Kirchh.:

Ορ. ὄμοσον· εἰ δὲ μή, κτενῶ σε· μὴ λέγειν ἐμὴν χάριν.
Φρ. τὴν ἐμὴν ψυχὴν κατώμοσ᾽, ἣν ἂν εὐορκοῖμ᾽ ἐγώ.

Ganz ähnlich in einem neugriechischen Märchen bei Thumb, Handb. d. neugr. Volksspr. S. 147: *ἂν τὸ γιατρέψῃ αὐτὸ καθὼς λέει, ἐμᾶς νὰ μᾶς κόψῃς τὸ κεφάλι.* Ebenso bei Jeannaraki, Kretas Volkslieder 300, 46f.:

Ἂν ἴσως ἄλλον ἀγαπῶ κι᾽ ἄλλο θέλω νὰ πάρω
Πάρε σπαθί᾽ς τὸ χέρι σου τὴν κεφαλή μου κόψε.

Es muss nicht gerade der Kopf oder das Leben sein, die man so zum Pfande setzt, wie Alkiphron Epist. III 69 zeigt: *ἐγὼ δὲ τὴν φλύαρον γλῶτταν ἀποτέμνειν ὀστράκῳ Τενεδίῳ τοῖς βουλομένοις ἕτοιμός εἰμι παρέχειν.*

Homer selber.[1]) Sie sind eine Wette oder vielmehr die Hälfte einer solchen, da das Gegengebot fehlt.[2]) Auch diese Art des Gelöbnisses aber, die doch von dem Eingreifen höherer Mächte ganz absieht und nur auf das Zusammenwirken von Menschen sich gründet, wurde von den Alten als Schwur angesehen.[3])

---

1) Odyss. 16, 102f., wo abermals Odysseus sagt: *αὐτίκ' ἔπειτ' ἀπ ἐμεῖο κάρη τάμοι ἀλλότριος φώς, εἰ μὴ ἐγὼ κείνοισι κακὸν πάντεσσι γενοίμην.* Ebenso Pandaros Il. 5, 214. Sich den *ἀλλότριος φώς* erst wieder als Werkzeng eines göttlichen oder dämonischen Willens zu denken wäre doch etwas umständlich. Vgl. übrigens Liederbuch vom Cid, verdeutscht von Regis S. 190, wo überdies dem Tod des Meineidigen noch der Schimpf gesellt wird:

Also kräftig war der Eidschwur,
Alle kam ein Grausen an.
Auf ein eisern Thürschloss ward er,
Und ein Armbrust-Holz gethan:
„Bauern soll'n dich tödten,' Alfons,
Banern, keine Edelmannen,
Asturianer von Oviedo,
Die nicht aus Kastilien stammen;
Soll'n dich todt mit Ochsenstacheln
Stechen, nicht mit Lanz' und Speer;
Todt mit Hornstiel-Messern, nimmer
Mit vergüldetem Gewehr.
— — — — — — — — — — — —
Tödten dich im öden Feld,
Nicht bei Dörfern oder Hütten;
Und das Herz dir aus der Brust
Reissen durch die linke Seite,
Wo dn nicht anf nnsre Frag'
Uns gestehst die Wahrheit heute:
Ob zu deines Bruders Mord du
Halfest oder stimmtest ein?"
Da beschwnr der gute König,
Er hätt' hiermit nichts gemein.

2) Vollständig liegt eine solche vor in dem Krieg der Sänger auf der Wartburg: das Leben wird von beiden Seiten eingesetzt und bei den Wettenden steht „stempfel" (J. Grimm, Rechtsalt. 883), mit breitem Schwert: J. Grimm, Deutsche Myth.[3] 862f. Vgl. Rechtsalt. 621. 802, 1.

3) Denn nachdem Philoktet vernommen, wozu sich Odysseus anheischig gemacht hat (o. S. 31, 3), sagt er 622f.: *ἦ κεῖνος, ἡ πᾶσα βλάβη, ἔμ' εἰς Ἀχαιοὺς ὤμοσεν πείσας στελεῖν*; Und auf das gleiche Versprechen und Unternehmen des Odysseus deuteten schon vorher 592ff.:

Immer wird das Pfand, aber nicht immer der Pfandempfänger genannt.[1]) Jenes erscheint danach als das Wesentliche, es ist für die bindende Kraft dieses Eides die Hauptsache, dass dem Meineidigen der Verlust des Pfandes droht; an wen es verloren wird, ist verhältnissmässig gleichgiltig. Darum kann die Schwurformel auch wohl ganz auf dieses Pfand gerichtet und nur beim Einsatz der Wette geschworen werden. So schwor man beim eignen Haupte und beim Haupte der Kinder, auch der Frau[2]), und recht eigentlich

---

ὁ Τυδέως παῖς ἤ τ' Ὀδυσσέως βία,
διώμοτοι πλέουσιν ἦ μὴν ἢ λόγῳ
πείσαντες ἄξειν ἢ πρὸς ἰσχύος κράτος.

Vgl. Amira in Paul's Grundriss II 2, 193: „Dass die Gottheit angerufen werde, ist dem heidnischen Eide nicht wesentlich. Es geschieht nur dann, wenn der Verlust des eingesetzten Gutes bei ‚Meineid' gerade durch die Gottheit bewirkt werden soll".

1) O. S. 30, 1 u. S. 31, 1. Bei den Verwünschungseiden ist es die Regel.

2) Beispiele bei Sittl, Gebärden der Griech. u. Röm. 139, 1. 140, 2 o. S. 5, 1 u. 15, 2. L. Schmidt, Ethik d. Gr. II 179. Nicht immer aber wird der Schwur beim Haupte in demselben Sinne geleistet. S. o. S. 13, 4. Den Schwur ewiger Keuschheit leistet Hestia beim Haupte des Zeus, *ἁψαμένη κεφαλῆς πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο* (hymn. in Vener. 27): es würde eine undenkbare Anhäufung von Thorheit und Frevel sein, wollte sie damit das Haupt des Vaters und Götterkönigs zum Pfande setzen, über das sie doch weder moralisch-rechtliche noch physische Gewalt hat. Und noch weniger hätte Herakles etwas derartiges einem Dritten, seinem Sohn Hyllos, zumuthen können: *ὄμνυ Διός νυν τοῦ με φύσαντος κάρα* (Soph. Trach. 1185 Dind.). Das Haupt stellt hier vielmehr wie so oft Kern und Gipfel der Persönlichkeit dar, welche darin sich bei Menschen sogar der Götterwürde nähert (*μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς* Platon, Phaidr. p. 234 D, wo die Ironie an der Auffassung nichts ändert: vgl. Tim. p. 44 D), unter andern Umständen aber auch bis zur äussersten Niederträchtigkeit herabsinken kann (*μιαρὰ καὶ ἀναιδὴς αὕτη κεφαλὴ* bei Demosth. 21, 117; *πατροκτόνος κεφαλὴ* bei Joseph., De bello Jud. I 25, 1). Der Schwur beim Haupte ähnelt in diesem Falle dem „per genium" der Römer und insofern könnte *κατὰ τῆς τοῦ βασιλέως κεφαλῆς* bei Zosim. 8, 51 die Uebersetzung von per genium principis sein (vgl. jedoch Sozom. hist. eccles. 9, 7 *πρὸς τῆς σωτηρίας τοῦ βασιλέως*, was auf per salutem principis zu führen scheint, Preller, Röm. Myth. 571 f.) Vgl. auch Belisars Schwur bei Wagner, Carmina Graeca medii aevi S. 328 vs. 202: *μὰ τὴν χρυσήν σου κεφαλὴν καὶ μὰ τὴν βασιλειάν σου*. Indem man also beim Haupte schwor, rief man nur in besonders nachdrucksvoller,

konnte Martial so seine Gellia bei ihren Perlen schwören lassen (o. S. 17, 3).[1] Aber auch wer bei seinem Schicksal, bei seinem Glück und Wohlbefinden schwor, setzte damit dieses zum Pfande[2], so wie es mit klaren dürren Worten einmal ein mittelhochdeutscher Dichter ausgedrückt hat: „des sol mîn saelde pfant sîn".[3] Und auch was so modern scheint, etwas bei der Ehre zu versichern, die Ehre oder das Ehrenwort für die Wahrheit zu verpfänden, ist bereits antik. Nur wird es concreter gefasst. Denn wenn Miltiades bei der Schlacht von Marathon schwört[4]) oder Odysseus gegebenen

feierlicher Weise, die durch der κεφαλή beigefügte Epitheta noch erhöht werden konnte (Eustath. zu Il. 15, 39 S. 251, 32ff. Stallb.), die betreffende Persönlichkeit zum Zeugen an. Dies haben wir deutlich vor Augen bei Hom. Il. 15, 36ff., wo Hera dem Zeus schwört:

ἴστω νῦν τόδε γαῖα κτλ. κτλ.
σή θ' ἱερὴ κεφαλὴ κτλ.

o. S. 13, 2.

1) Dass gerade die „uniones" von Ulpian als Beispiel eines Pfandes gebraucht werden (Dig. 44, 4, 4, 8), verdient wenigstens Erwähnung.

2) Hierher gehört der Schwur per salutem suam.: Dig. 12, 2, 33. Augustin. Serm. 180, 6, 7. μὰ τὴν σωτηρίαν μου: Corpus Gloss. ed. Götz III S. 644a. Verglichen kann noch werden das ciceronische „per fortunas" ad Att. III 20, 1. V 11, 1. 13, 3 (Wieland: „bei allem was ich verloren habe" vgl. ad fam. XIV 1, 5: per fortunas miseras nostras; während pro Plancio 103 „nolite, judices, per vos (?), per fortunas, per liberos vestros" nicht eine Pfandsetzung, sondern Pfandergreifung vorliegt und im sprachlichen Ausdruck das Bild eines Vorganges erhalten ist, wie er z. B. von Telephos und dem kleinen Orest oder von Themistokles und dem Sohne des Admet erzählt wird [vgl. hierzu J. Jüthner Wien. Studd. 23 (1901) S. 2ff.]) und Jasons Schwur, den er Ovid Met. 7, 97 ausser bei der Hekate und dem Sonnengott schwört „per eventus suos et tanta pericula", vielleicht auch ναὶ μὰ τὰς Μοίρας und πρὸς Μοιρέων bei Herondas 1, 60 und 4, 30. Doch ist mir hier die Auffassung zweifelhaft (bei Nonnos, Dion. 42, 527ff. beglaubigen, ἐπιστώσαντο, die Moiren den bei Zeus u. s. w. geschworenen Eid). Anderer Art ist jedenfalls νὴ τὴν σὴν Τύχην bei Epiktet Diss. II 20, 29 = per genium tuum (vgl. Upton zur Stelle und Schweigh. zu IV 1, 14 über νὴ τὴν Καίσαρος τύχην. Preller, Röm. Myth. 571f. und den pontischen Schwur τύχην βασιλέως o. S. 10, 1 u. S. 16, 1).

3) Ulrich von Liechtenstein, Frauend. 23 (J. Grimm, Deutsche Myth.[3] 823, 1).

4) Bei Eupolis fr. 90 Kock:

οὐ γὰρ μὰ τὴν Μαραθῶνι τὴν ἐμὴν μάχην
χαίρων τις αὐτῶν τοὐμὸν ἀλγυνεῖ κέαρ.

Falls darauf verzichten will, noch Vater des Telemach zu heissen (s. o. S. 30, 1), so nennen Beide nur, woraus ihnen die Ehre ihres Lebens zu spriessen schien.[1]) Der Schwur des Apostels *νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν*[2]) kommt daher in der Form zwar modernen Ausdrücken noch näher, weicht aber durchaus nicht vom antiken Sinne ab.

Mit dieser Auffassung des Eides nahm man es gelegentlich durchaus ernst und der Aberglaube scheute sich nicht die Consequenz zu ziehen, dass im Falle des Meineids das entspringende Unheil nicht auf den Schwörenden, sondern auf das gesetzte Pfand fiel.[3]) Dics lehrt Herodot's Erzählung von den Skythen (IV 68 o. S. 8, 6): wenn der König erkrankte, so setzten sie einen Meineid voraus, den Jemand bei den ‚*βασιλήϊαι ἱστίαι*' geschworen hatte[4]), und fahndeten nach dem Schuldigen.[5])

Dieser Eid hat also einen andern Sinn als der ähnliche des Demosthenes (s. o. S. 26), der mit ihm verglichen zu werden pflegt.

1) Zu Odysseus' Schwur bei der Ehre, die er vom Sohn hat, ist das rechte Gegenstück der Ritter-Schwur, dessen Pufendorf gedenkt, De jure naturae IV 2, 3: juro per immortalem Deum perque avitam quam profiteor nobilitatem. Nahe verwandt dem Einsetzen der Ehre ist die Verpfändung der *πίστις* s. u. S. 36, 2.

2) A. d. Korinth. I 15, 31. „Bei dem Ruhme an euch" Schmiedel im Commentar. Es ist nicht nöthig *ἡμετέραν* zu schreiben.

3) Anderer Art ist was J. Grimm, Deutsche Myth.³ 947, 2 bemerkt, dass starke Flüche und Lügen selbst dem Teufel an der Gestalt Abbruch thun. Mehr der Art in Grimm's Wörterbuch IX Sp. 2737. Vgl. auch Tacit. Hist. I 29: sacris intentus fatigabat — — deos.

4) Der Baum, bei dem zwei Liebende geschworen haben sich nie zu trennen, verwelkt, als der Tod sie trennt: Jeannaraki, Kretas Volksl. 121, 12 ff.

5) Diesen trifft dann menschliche Strafe, ähnlich, wenn auch aus anderem Grunde, wie diejenigen, die in Rom beim Namen des Kaisers falsch geschworen hatten (Mommsen, Staatsrecht II 2, 810 (3. Aufl.) Strafrecht 586). Eigentlich strafend greifen auch hier die Götter nicht ein, ebenso wie sie es in vielen andern Fällen nicht thun sondern nur die durch den Meineid ihnen angethane Beleidigung rächen, was nicht immer scharf genug geschieden wird. Vgl. noch Pufendorf, De jure naturae IV 2, 3 S. 491 (ed. II Frankfurt 1684). — Auch der Schwur bei der *ἱστίη* hat natürlich, so wenig als der bei der *κεφαλή* (o. S. 33, 2) überall die gleiche Bedeutung: anders als hier ist er aufzufassen bei Hom. Od. 14, 159:

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν, ξενίη τε τράπεζα,
ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἣν ἀφικάνω κτλ.

Was bei den Meisten wohl nur im Gefühl eingehüllt lag, ist von Andern zu deutlicher Theorie entwickelt worden und diese tritt gleich sehr anmaassend auf beim heiligen Augustin, da sie keine andere Auffassung neben sich duldet und jeden Eid für eine Verpfändung erklärt.[1]) Dass sie aber nicht erst dem Kirchenvater zu Bewusstsein gekommen, durften wir ohnedies annehmen und diese Annahme wird bestätigt durch eine viel ältere Spur der gleichen Auffassung, die sich beim Redner Lykurg findet.[2]) Sie hat sich auch in viel späterer Zeit noch besonderer Gunst erfreut.[3])

Vgl. Amcis. z. St. und über den ähnlichen Schwur bei der *ἑστία βουλαία* Wachsmnth, Stadt Athen II 1 S. 321, 3.

1) Sermo 180, 6, 7: Maxime autem per Deum cnm fit, ipsa est vera juratio: quia et cum dicit quisque „per meam salutem", salutem suam Deo obligat: quando dicit „per filios meos", oppignerat Deo filios suos, ut hoc veniat in caput corum, qnod exit de ore ipsius: si vernm, verum; si falsnm, falsum. Cum ergo filios suos, vel caput suum, vel salntem suam quisque in juratione nominans, quidquid nominat obligat Deo; quanto magis quando pejerat per ipsum Deum?

2) 127: *μὴ γὰρ οἴεσθε τῶν μὲν οὐσιῶν ἃς ἂν οἱ πρόγονοι καταλίπωσι κληρονόμοι εἶναι, τῶν δὲ ὅρκων καὶ τῆς πίστεως, ἣν δόντες οἱ πατέρες ὑμῶν ὅμηρον τοῖς θεοῖς τῆς κοινῆς εὐδαιμονίας τῆς πόλεως μετεῖχον, ταύτης δὲ μὴ κληρονομεῖν.* Die Athener setzten vermittelst der Eide ihre Treue zum Pfande und die Götter gewährten ihnen dafür die *εὐδαιμονία*. Die Auffassung des Eides als eines Vertrags zwischen Göttern und Menschen tritt hier besonders deutlich zn Tage. Das Halten der Eide ist eine Gegenleistung, die man den Göttern schuldet. Im Lichte dieses Falles wird dann auch besonders verständlich das Entstehen einer Redensart, die ich allerdings nur aus Ev. Matth. 5, 33 kenne, *ἀποδιδόναι τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους*, als Gegensatz zn *ἐπιορκεῖν* (ähnlich *ἀποδιδόναι τὴν εὐχήν* Deuteron. 23, 21. Tholnck, Auslegung der Bergpredigt³ S. 254). Dieselbe Redensart hat wohl Augustin bestimmt „jnrare" mit „jus Deo reddere" zu erklären (Sermo 180, 6, 7 s. o. Anm. 1), wobei er freilich den Akt des Schwörcns mit dem Halten des Schwurs zu vermischen scheint. — Vom Eideshort hcr kann dann auch auf den Eid selber die Bezeichnung als Pfand übertragen werden. Mit Bezug auf die *ὅρκοι* heisst es daher bei Prokop. Pers. II 10 p. 196, 15 Dind.: *ὃ τῶν ἐν ἀνθρώποις ἁπάντων ὕστατόν τε καὶ ἐχυρώτατον εἶναι δοκεῖ τῆς ἐς ἀλλήλους πίστεώς τε καὶ ἀληθείας ἐνέχυρον.* Eine ähnliche Uebertragung vom Eideshort her scheint es, wcnn die Eide als Zeugen angerufen werden bci Enrip. Iph. Anl. 78: *ὅρκους παλαιοὺς Τυνδάρεω μαρτύρεται.* Med. 21: *βοᾷ μὲν ὅρκους* u. dazu Arnim.

3) Schwören im eigentlichen Sinne, d. h. zum Zeugen anrufen,

Ob man in dem Eid eine Zeugenanrufung, eine Bürgenstellung oder Pfandsetzung sah, der Regel nach erschien er nur als das Mittel, die Sache eines Einzelnen oder einer einzelnen Partei zu stärken. Aber der Eid ist auch alles Haders Ende.[1]) Diesen Satz spiegelt in früher und mannigfaltiger Anwendung die Praxis nicht bloss der Römer, sondern auch der Griechen[2]) und nur zufällig tritt uns die Theorie dazu erst bei Platon und Aristoteles entgegen[3]), dass nämlich durch den Eid die Entscheidung des Streites den Göttern übertragen werde.[4]) Sie erscheinen hiernach als **Richter**[5]), erhaben über

soll man zwar nach Saur von Jurament S. 2 bei Creaturen nicht: „das wär nicht ziemlich, doch ein Creatur möcht einer darumb verbinden, als Leib Seel Ehr und dergleichen". Nach dem canonischen Recht macht man durch den Eid „Gott, als dem Urquell der Wahrheit, seine Seele verbindlich" (Leist, Gräco-italische Rechtsgesch. S. 706). Pufendorf, De jure naturae IV 2, 3 S. 490 billigt die Auffassung Augustins. Nach Spinoza tract. polit. 8, 48 sind die Eide verschieden nur nach der Verschiedenheit der Pfänder, die gesetzt werden: qui per Deum jurat, privatum bonum interponit, cujus ille aestimator est: at qui jure jurando libertatem patriaeque salutem interponit, is per commune omnium bonum, cujus ille aestimator non est, jurat etc. Neuerdings scheint diese Auffassung in der historischen Betrachtung vorzuherrschen. Amira in Pauls Grundr. II 2, 193: „Der Eid ist Gewährleistung für die Verlässigkeit des eigenen Wortes durch Einsatz eines Gutes für dessen Wahrheit". Oldenberg, Religion des Veda S. 520 sagt, dass man beim Schwur sein Leben, der Seinigen Leben, seine Lebensgüter im Diesseits und Jenseits für die Wahrheit seines Wortes einsetze.

1) Maximum remedium expediendarum litium (Gajus in Dig. 12, 2, 1). *Πάσης ἀντιλογίας πέρας* (Hebräerbrief 6, 16).

2) Wie neuerdings aus Anlass namentlich des gortynischen Rechts mehrfach zur Sprache gekommen ist: vgl. z. B. Ziebarth, De jure jurando S. 38ff., Gilbert, Beiträge zur Entwickelungsgesch. d. griech. Gerichtsverf. S. 464f.

3) Platon, Gess. XII 948B (von Rhadamanthys): *ἔοικε δὴ δικαστῇ μὲν ἀνθρώπων οὐδενὶ διανοούμενος δεῖν ἐπιτρέπειν, θεοῖς δέ, ὅθεν ἁπλαῖ καὶ ταχεῖαι δίκαι ἐκρίνοντ' αὐτῷ· διδοὺς γὰρ περὶ ἑκάστων τῶν ἀμφισβητουμένων ὅρκον τοῖς ἀμφισβητοῦσιν ἀπηλλάττετο ταχὺ καὶ ἀφελῶς.* Aristot. Rhet. I 15 p. 1377a 26f., wo den den Eid Deferirenden empfohlen wird, geltend zu machen *ὅτι εὐσεβὲς τὸ θέλειν τοῖς θεοῖς ἐπιτρέπειν.*

4) Denn dass Gott auch unangerufen der höchste Richter über menschliche Dinge sei, diese spätere und reinere Vorstellung ist auch von Juden und Christen nicht consequent festgehalten worden.

5) Den Uebergang machen solche Fälle, wie der o. S. 29, 3 be-

menschliche Parteiungen und Zwistigkeiten, und somit in einer Rolle, die ihrer Würde mehr entspricht, obgleich freilich auch mit dieser Auffassung des Eides so wenig als mit den früheren wirklicher Ernst gemacht werden konnte.[1])

Was von der letzten Auffassung des Eides, das gilt von allen besprochenen: sie sind der gerichtlichen Praxis entnommen und erschöpfen die in dieser Sphäre gebotene Möglichkeit, das Wesen des Eides zu erklären als eines Mittels, die Wahrheit oder Treue zu bekräftigen.[2]) Keine von allen

sprochene des Menelaos und Antilochos: als Richter wird Poseidon nicht angerufen, sondern die Führer und Herrscher der Argiver werden hierzu bestellt (573f.), aber thatsächlich soll der Schwur beim Gott den ganzen Handel entscheiden.

1) Zu einem Gottesurtheil kommt es nicht. Vielmehr wurde durch einen solchen Eid der Schwörende zum Richter in eigner Sache gemacht und „die Entscheidung in die subjektive Sphäre des Gewissens versetzt". Dies sprachen bereits Ulpian (Dig. 44, 5, 1) und Quintilian (I. O. V 6, 4) aus, die Bethmann-Hollweg, Civilprocess II 573, 5 anführt. Vgl. Cicero, De off. III 44: Cum vero jurato sententia dicenda erit, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut ego arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius (pro Roscio Com. 46: Quis enim deprecatione deorum, non conscientiae fide commovetur?). Das Gleiche hatte aber auch schon Aristoteles gesagt, wenn er nach den o. S. 37, 3 citirten Worten so fortfährt: *καὶ ὅτι οὐδὲν δεῖ αὐτὸν ἄλλων δικαστῶν δεῖσθαι· αὐτῷ γὰρ δίδωσι κρίσιν.* Stephanos erklärt: *δίκασον ἐν τῷ συνειδότι σου καὶ ὄμοσον.* Zu einer anderen Lesart der Handschriften *αὐτοῖς* für *αὐτῷ* bemerkt derselbe: *τὸ μὲν οὖν αὐτοῖς νόει ἀντὶ τοῦ τοῖς θεοῖς.* Dann könnte diese als ein Versuch gelten, die sonst nicht wegzuleugnende, aber freilich dem Aristoteles nicht allein eigenthümliche Unklarheit des Gedankens zu beseitigen. — Auch bei Demoth. g. Aphob. 3, 53 heisst es von Aphobos, weil er den ihm deferirten Eid abgelehnt hat, dass er *αὐτὸς αὑτῷ ἔφυγε δικάσαι.*

2) Das Alterthum ist über diese Sphäre nicht hinausgegangen. Die Meinung von Ziebarth, De jure jurando S. 35, dass der Eid des Richters ein Gebet an die Gottheit sei um Erleuchtung, damit er das richtige Urtheil finde, scheint mir daher nicht antik (Luther, Tischreden, Vom Gebete 47, fordert allerdings vom Juristen, dass er bete: „Lieber Gott, ich soll das Recht sprechen, hilf, dass ich nicht feile noch jemand zu nahe sei"), obgleich auch Leist, Altarisches Jus civile II 300 es für griechische Anschauung hält, dass die Sentenz des einzelnen Richters von Zeus inspirirt werde. Aber dies folgt weder daraus, dass Recht und Gesetze von Zeus stammen, noch daraus, dass die *θέμιστες* gelegentlich Orakelsprüche bedeuten. Auch Ciceros Worte ergeben es nicht, wenn er pro Cluentio 159 es als Pflicht dem Richter

schien aber zu genügen, sich mit dem Wesen des Eides vollkommen zu decken: daher kommt es nicht nur, dass man es bald mit dieser, bald mit jener versucht, sondern auch, was namentlich später geschah, dass man verschiedene verbindet, damit was der einen fehlt, durch die andere ergänzt werde.[1]) Ohnedies gleiten diese Thätigkeiten, um die die Götter im Eide angerufen werden, leicht in einander über, sobald nicht gesetzliche Schranken im Wege stehen, und noch leichter war dies der Fall, wenn sie, wie es eben im Eide geschieht, aus der menschlichen in die göttliche Sphäre übertragen wurden. Ein Frommer, der die Götter beim Abschluss eines Vertrags zu Zeugen anrief, sah in ihnen mehr als blosse Zeugen; von ihnen durfte man in noch höherem Maasse erwarten, was bis zu einem gewissen Grade man schon von menschlichen Solemnitäts-Zeugen fordert, dass sie auch die Durchführung des Geschäfts in ihre Hut nehmen.[2]) Sie wurden zu Bürgen. Am

einschärft „cum illam judicandi causa tabellam sumpserit, non se reputare solum esse — — — maximique aestimare conscientiam mentis suae, quam ab dis immortalibus accepimus, quae a nobis divelli non potest". Die Götter scheuende Gewissenhaftigkeit ist etwas anderes als von ihnen kommende Begeisterung oder Erleuchtnng. Diese Gewissenhaftigkeit, die dem Richter ziemt, mochte der Eid in der Seele der Schwörenden befestigen; mit dem scharfen und schnellen Blick, der den Richter befähigt im rechten Angenblick das rechte Urtheil zu finden. hat der Eid nichts zu thun und noch weniger mit der Begeisternng etwa des Dichters, obgleich derselbe bei der Muse schwören (*ναὶ Μοῦσαν* Herondas 9, 7 Büch. Diels Berr. d. Berl. Ak. 1892 S. 17) und sich dadurch als ihren dankbaren Diener bekennen mag. Im Eide steht der Schwörende, also auch der Richter, der Gottheit mehr gegenüber, nimmt sie nicht wie der Prophet oder Dichter in sich auf (doch mag hier an die Vergleichung zwischen Dichtern und Richtern erinnert werden, die J. Grimm, RA. 802, 1 anstellt); er bittet um ihre Mitwirkung, aber diese Mitwirkung ist eine äusserliche, die Gottheit soll ihn belohnen, wenn er den Eid hält, strafen, wenn er ihn bricht.

1) Zeuge und Bürge zugleich war die Gottheit bei Simplicius, o. S. 27, 4, arbiter simul et vindex bei Pufendorf, De jnre naturae IV 2, 2, Zeuge und Vollstrecker des Meineids bei Neueren.

2) Agamemnon in seinem Schwur zu den Göttern sagt Il. 2, 280: *ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά.* Dem Scholiasten zu Il. 23, 486 gilt *συνθηκοφύλακα* als gleichbedeutend mit *μάρτυρα* (dasselbe bei Hesych. u. *ἵστωρ*). Daher wurden später, als man die Verträge schriftlich abschloss, die Urkunden in den Tempeln deponirt. Vgl. noch o. S. 27, 2.

häufigsten aber wurde den göttlichen Zeugen auch das Amt des Richters aufgebürdet[1]); natürlich und mit Recht, da ihre höhere Einsicht und Macht sie über den engeren Kreis menschlicher Zeugenthätigkeit hinaushob.[2]) So wollte es wenigstens die Majestät des göttlichen Wesens. Die Thatsachen freilich standen damit nicht in Einklang. Wer die Götter als Bürgen angerufen, wurde von ihnen im Stich gelassen und wo sie hätten als Richter eingreifen sollen, wartete man vergeblich auf Urtheil oder Strafe.[3]) So war es kein Wunder, dass sie

1) So wird Juppiter als Zeuge angerufen und ihm zugleich die Bestrafung des Unrechts zugewiesen bei Livius I 22, 7. 32, 7.

2) Dies hatte schon Grotius bemerkt, De jure belli ac pacis II, 13, 10, dem sich anschliesst Pufendorf, De jure naturae IV 2, 2 (S. 486 ed. Francof. 1684). Daher kommt es, dass Helios, der Zeuge *κατ' ἐξοχήν* (s. o. S. 23, 1), gelegentlich und mit Hervorhebung seiner eigentlichen Eigenschaft (*ὁ πάντα λεύσσων*), als Strafrichter erscheint, Soph. O. C. 869f. Dind., was schon Reisig, Enarrat. ad 864, anffallend war. So erklärt es sich auch, dass griechische Dichter mit einem Worte, das „sehen" bedeutet, das Strafen der Götter bezeichnen (Soph. O. C. 1370 Dind. u. 1536) und den Blitz das Auge des Zeus nennen konnten (tragg. Graec. fragm. ed. Nauck[2] S. 892 = fragm. adesp. 278). Es ist wohl nur der umgekehrte Ausdruck für die gleiche Anschauungsweise, wenn spezifisch richtende und rächende Gottheiten wie die Dike und die Erinyen bei Eidesübertretung nur *ἐπιμάρτυροι* heissen Orph. Arg. 354 (vgl. die Erinyen als *ἐπίσκοποι* bei E. Rohde, Kl. Schr. II, 242 Anm. u. *Δίκης ὀφθαλμὸς* in Paroemiogr. Gr. III, S. 366 u. dazu Leutsch). Uebrigens tritt hiermit bei den Göttern nur wieder hervor ein Zusammenhang zwischen Zeugen und Urtheilern, der ursprünglich und unter einfacheren Verhältnissen auch bei den Menschen galt: worauf J. Grimm, Rechtsalterth. S. 785. 858 (vgl. 862) hingewiesen hat und was die Worte „arbiter" (vgl. auch Mommsen, Strafrecht 178, 1) und *ἴστωρ*, die beide die Bedeutung des Zeugen mit der des Richters verbinden (über *ἴστωρ* als Richter vgl. jetzt Lipsius, Leipz. Stud. 12, 230. dass aber die Bedeutung „Zeuge" die ursprüngliche ist, ergiebt sich aus dem von Lehrs, De Arist. stud. Hom.[3] S. 109 Beigebrachten und wird mit Recht von Pappenheim, Philol. Suppl. 2 S. 38, 66 betont), bestätigen. Vgl. noch Joseph Arch. IX 8, 3: *μάρτυρα καὶ δικαστὴν ὧν ἔπασχε τὸν θεὸν ἐποιεῖτο.* Dass die alte Anschauungsweise noch immer volksthümlich blieb, zeigt das neugriechische Distichon (Sittl, Gebärden der Griech. u. Röm. S. 139, 4): *Μὰ τὸ μαχαίρι ποῦ κρατῶ 'ς τὰ πέντε δάκτυλά μου, ἂν ἴσως καὶ δέν σ' ἀγαπῶ, νὰ μβῇ μέσ' 'ς τὴν καρδιά μου.* Das Messer, das als Schwurzeuge dient, soll auch den Meineid strafen.

3) Denn die rechte Strafe soll dem Vergehen oder doch dem

auch wieder zu blossen Zeugen herabsanken und sogar in der Regel nur als solche beim Eidschwur mitwirkten.

Derartige Versuche, die Eide auf andere Bekräftigungsmittel der Wahrheit zurückzuführen, sowie was vorher bemerkt wurde über die Grundauffassung ihres Wesens und die Unterscheidung mehrerer Arten, dies Alles kann wenigstens dienen um zu zeigen, dass bereits im früheren Alterthum die Reflexion über die Natur des Eides hin und her ging, ohne freilich in allen Punkten zu einer festen Entscheidung zu gelangen.[1])

6. Bindekraft des Eides. Sophistische Eide.

Mit der Erörterung der praktisch ungleich wichtigeren Frage nach den Wirkungen des Eides, in wie fern er den Menschen bindet, hat man sich ebenfalls schon früh beschäftigt; zu einer Einigung der Meinungen kam es indessen auch hier nicht und die Grenzen zwischen Eid und Meineid sind deshalb das ganze Alterthum hindurch immer sehr flüssig geblieben. In diesen verwirrenden Strudel der Meinungen wurden, wie es scheint, Neuere mit hineingezogen, wenn sie uns Hermes

Urtheil auf dem Fusse folgen. Es war daher nur ein Nothbehelf und Zeichen getäuschter Erwartung, wenn man die Bestrafung der Meineidigen bisweilen in die Unterwelt verlegte. Und wenn das Unheil den Meineidigen zwar noch in diesem Leben, aber erst später, vielleicht gar erst in seinen Kindern und Nachkommen traf, so war dies nicht mehr Strafe, sondern Rache, nicht Ergebniss abwägender Gerechtigkeit, sondern Ausfluss der *μῆνις* und stand als solche nicht dem Richter zu, sondern dem beleidigten Zeugen, den der Meineidige zum Mitschuldigen gemacht hatte und dem natürlich, wie jedem der Rache Bedürftigen, überlassen blieb, wann er die Zeit derselben für gekommen hielt. — Im deutschen Recht, wenn es um eine sofortige und bestimmte Aeusserung der Gottheit zu thun war, erzwang man dieselbe gewissermassen durch ein förmliches Gottesurtheil, das man zum Eide noch hinzutreten liess: Schröder, Deutsche Rechtsgesch.[2] S. 364.

1) Garve, Anmerkgn. zu Cicero Von den Pflichten III S. 197 (Breslau 1819), sagt mit Bezug auf die verschiedenen Erklärungen der Eidesverbindlichkeit: „Jedem Gemüthe sind nicht alle Vorstellungsarten gleich anpassend. Wenn eine Menge von Beziehungen vorhanden sind, wenn jede sich aus verschiedenen Gesichtspunkten ansehen lässt, so ist es begreiflich, dass eine Verbindlichkeit von allen erkannt, und doch von jedem anders erklärt werden kann.“

als den Gott, Autolykos gewissermassen als den Heros des Meineids[1]) vorführen[2]) und dann doch wieder versichern, dass der Meineid von jeher als der schwerste aller Frevel sei angesehen worden.[3]) Und Hermes blieb der Vielverehrte, der *ἐριούνιος*, eine der freundlichsten unter den olympischen Göttergestalten, und von einer Bestrafung des Autolykos an ihm selbst oder an seinem Geschlecht weder in diesem noch in einem andern Leben ist nirgends auch nur die leiseste Spur zu bemerken.[4]) In Wahrheit war Autolykos würdig seines Enkels Odysseus und wie dieser ein echter Hellene, der in Erwerb und Gewinn (*κέρδος*) eine Ehre sah und zu diesem Zweck auch den Betrug nicht nothgedrungen und einer Versuchung erliegend, sondern als freie Kunst mit Lust und Behagen übte.[5]) Nur einer der Kunstgriffe, die hierbei zur An-

---

1) *φύσει ἐπίορκος*, wie Anna Comn. Alex. XII p. 239 von Boemund sagt, und auch dieser sollte nach derselben p. 241 *ἐκ προγόνων καθάπερ τινὰ κλῆρον τὴν ἐπιορκίαν* empfangen haben.

2) L. Schmidt, Ethik der Griech. II S. 5; Stengel, Cultusalterth. S. 62; Augustin. Der Eid im griech. Volksglauben S. 20.

3) L. Schmidt, a. a. O. S. 3. Danach Paulsen, System der Ethik II S. 541: „Meineid ist überall und stets als eine der allergrössten Schändlichkeiten, als ein Anzeichen äusserster Verworfenheit und Niedertracht angesehen worden".

4) Auch Plutarch, De sera numinis vind. 7 p. 553B ff., weiss von einer solchen Bestrafung des Autolykos nichts. Gegönnt hätte er sie ihm sicherlich: denn vom Standpunkt einer späteren rigorosen Moral, aber nicht vom ursprünglich und echt hellenischen Standpunkt aus, weiss er das Dasein eines Spitzbuben wie Autolykos nur damit zu rechtfertigen, dass aus ihm der Held Odysseus entsprungen ist.

5) Vgl. auch Ew. Bruhn, Einleitg. zu Eur. Iph. Taur. S. 10, 1. Bei Josephus allerdings. De bello Jud. II 21, ist *ἀρετὴν ἡγούμενος τὴν ἀπάτην* mit Missbilligung von einem Gegner gesagt. — Auch diese Kunst vererbte sich im Geschlecht (s. auch o. Anm. 1). Wie sie dem Odysseus (der freilich direkt des Meineids beschuldigt wird von dem Tragiker bei Cicero, De off. III 98, vgl. dazu Apollodor III 10, 9) von Autolykos, diesem von Hermes gekommen war, so hatte letzterer sie vom Vater Zeus empfangen. Vgl. Preller, Griech. Myth. I S. 313f., der namentlich auf den Zeus *ἐπικλόπιος* bei Hesych. verweist. Heute würde man sagen, dass das Laster sich vererbte. Und wie in Sudermanns Johannisfeuer der Sachendiebstahl der Mutter den Liebesdiebstahl der Tochter zur Folge hat, genau so, nur in umgekehrter Folge, sollte dem erstohlenen Liebesbunde des Zeus mit der Maia der Diebsgott Hermes entsprungen sein (*ὅστις ἐπιθυμίαν ἔσχε τοῦ κλέπτειν, ὅτι*

wendung kamen, war der Schwur; natürlich nicht der plumpe Meineid, nicht eine rohe Vergewaltigung des Geistes, der unter Umständen auch der Klügste erliegen muss, sondern jene feinen Netze, die kunstvoll aus Worten gewoben werden und in denen sich Thoren und Arglose fangen, die aber ein wacher Sinn entdecken und zerreissen mag.[1]) Das ist die Kunst des Schwörens, auf die sich schon der kleine Hermes verstand und mit der er seinem Vater Zeus so herzliche Freude bereitete[2]), und es ist dieselbe Kunst, die, auf Autolykos[3]) übertragen, den Beifall auch Homer's gefunden hat.[4]) Eustathios hat hier seinen Dichter besser verstanden, als die Neuern, aber auch als schon Manche der Alten.[5]) Mit Entrüstung

---

καὶ Ζεὺς κλέψας τὴν Ἥραν ἐμίγη Μαίᾳ schol. Il. 24, 24 vgl. Eustath. zu Il. 19, 397 S. 209, 9f. Stallb.).

1) Jus civile vigilantibus scriptum est: Dig. 42, 8, 24. Bedenkt man diesen Grundsatz der strengen Römer, dann erscheinen schon jetzt die Hellenen in dem oben Bemerkten minder leichtfertig. Ueberhaupt war in den ältesten Zeiten das Ueberlisten innerhalb verabredeter Formen viel mehr an der Tagesordnung und erschien nicht als widerrechtlich. Berühmt ist Dido's List, die ihr das Gebiet von Karthago erwarb. Auf mehr solche Fälle weist hin J. Grimm, Deutsche Rechtsalt. S. 86ff. 89ff. vgl. 91f.: „Welche List auch die Erwerbenden gebrauchen mögen, der Ernst getroffener Uebereinkunft wird dadurch im Geringsten nicht gestört oder entweiht“.

2) Hom. hymn. 3, 389f.:

Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασσεν ἰδὼν κακομηδέα παῖδα
εὖ καὶ ἐπισταμένως ἀρνεύμενον ἀμφὶ βόεσσιν.

Insbesondere nach den interpolirten Versen 379ff. hätte Hermes keinen falschen Eid, sondern dem Buchstaben nach die Wahrheit geschworen. Vgl. Baumeister zu 379f.: Notandum est Mercurium perjurii crimen non in se admittere. Nempe non domum suam boves abegit etc.

3) Auch Sisyphos, schon nach dem Namen ganz eigentlich der Typus der Schlauheit, liebte es die Kunst des Schwörens zu üben (*ὅρκοι σοφισματώδεις, ὁποίοις φαίνεται χαίρειν καὶ Σίσυφος*: Eustath. zu Od. 19, 396 S. 209, 24f. Stallb.).

4) Odyss. 19, 394: *Αὐτόλυκον — — — ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε.* Das ist so recht eine der Stellen, wo nach einem Ausdruck Herders (in den Briefen an Merck S. 44) „der Altvater über seine Leier sieht und in seinen ansehnlichen Bart lächelt“.

5) Interessant ist Platons Auffassung der Stelle (s. vor. Anm.). Er lässt seinen Sokrates in der Republik I 334A sagen: *κλέπτης ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς ἔοικεν, ἀναπέφανται· καὶ κινδυνεύεις παρ' Ὁμήρου μεμαθηκέναι αὐτό· καὶ γὰρ ἐκεῖνος τὸν τοῦ Ὀδυσσέως πρὸς μητρὸς πάππον*

lehnt es der Bischof von Thessalonike von sich ab, den Meineid in Schutz zu nehmen, aber Eide zu schwören, die man nur dem Buchstaben nach hält und bei denen man sich etwas Anderes denkt als der, dem geschworen wird, hält er für durchaus zulässig.[1]) Sogar die finden vor seinen Augen Gnade — um ein berüchtigtes Beispiel herauszuheben —, die einen Waffenstillstand für einige Tage beschworen und hiernach glaubten, bei Nacht nicht an ihren Schwur gebunden zu sein. In solchen Schwüren, die man sophistische nannte[2]), sei es,

Αὐτόλυκον ἀγαπᾷ τε καί φησιν αὐτὸν πάντας ἀνθρώπους κεκάσθαι κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε. ἔοικεν οὖν ἡ δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ' Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμωνίδην κλεπτική τις εἶναι κτλ. Platon deutet das *ὅρκῳ κεκάσθαι*, sich im Eidschwur auszeichnen, gerade auf das Halten der Eide, worin es Autolykos allen Menschen zuvorgethan; nur so konnten in Autolykos sich ihm Dieberei und Gerechtigkeit zu verbinden scheinen. Ob es ihm freilich Ernst mit dieser Erklärung war? Und woher stammt sie, aus den athenischen Schulen oder von sophistischen *ἐπαινέται* des Dichters? So wie sie Platon giebt, ist sie das rechte Gegentheil zu der Erklärung Neuerer, die in Autolykos einen Meineidigen sehen. Wie fest übrigens den Neueren ihre Erklärung steht, zeigt Oscar Augustin, Der Eid im griech. Volksglauben S. 20, der sie mit einem sonst unbegreiflichen Missverständniss sogar Platon aufgezwungen hat.

1) Eustath. Od. 19, 396 S. 209, 12ff. Stallb.: *Ὅρκος δὲ νῦν οὐχὶ ὁ κατ' ἐπιορκίαν· τοῦτο γὰρ οὔτε ἐσθλοῦ ἀνδρός, οὔτε κοσμεῖ ἄνθρωπον, καὶ οὐδὲ θεὸς δίδωσιν· ἀλλὰ ὁ ἐν καιρῷ σοφιζόμενος, ὅτε δηλαδὴ αὐτὸς μέν τις εὐορκῶν ἐστί, τοὺς δὲ ἐπικλόπῳ αὐτῷ ἐγκαλοῦντας παραλογίζεται οἷα μὴ ἔχοντας νοεῖν τὸ σόφισμα· οὕτω πως καὶ Ὀδυσσεὺς ἀνόπιν ἐσοφίσατο τὴν Πηνελόπην ὅρκῳ ἐν τῷ ἴστω νῦν Ζεὺς ἱστίη τ' Ὀδυσσέως, ὡς δῆθεν ἀληθεύων ἐπὶ πᾶσιν οἷς λέγει, τὸ δ' ἦν οὐχ οὕτως ἔχον, ἀλλὰ μόνους ἐβεβαίου τοὺς μετὰ τὸν ὅρκον δύο στίχους, τὸ τοῦδε τοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεσθαι τὸν Ὀδυσσέα καὶ τὸ ἑξῆς. τοιοῦτος δέ τις ὅρκος πρὸς ἄλλοις μυρίοις, ἤγουν σοφιστικός, καὶ ὁ τῶν ὀμοσάντων τόσας ἡμέρας ἄγειν σπονδάς, ἐν δὲ τῳ μέσῳ νύκτωρ ἐπιθεμένων τοῖς ἐχθροῖς, ὡς δῆθεν τῆς συμβάσεως τῶν σπονδῶν ἡμερῶν μεμνημένης, οὐ μὴν καὶ νυκτῶν. ὅμοιος δέ τις καὶ ὁ τοῦ παρὰ τῷ δειπνοσοφιστῇ* (8 p. 338c) *τὸν ἰχθὺν ὑφελομένου· ὃς τὸ ὑποκλαπὲν ὀψάριον ἑτέρῳ δούς, εἶτα ἀπαιτούμενος, αὐτὸς μὲν ὤμνυς μήτε ἔχειν τὸν ἰχθύν, μήτ' ἄλλον εἰδέναι ὑφελόμενον· τὸν δὲ φύλακα τοῦ κλέμματος ἐδίδαξεν ὀμνύειν, ὡς οὔτε αὐτὸς ὑφείλετο οὔτε ἄλλον οἶδεν ἔχοντα τὸν ἰχθύν· καὶ οὕτω τὸν ἰχθυέμπορον ἐσοφίσατο· καὶ οὗτοι μὲν ὅρκοι σοφισματώδεις, ὁποίοις φαίνεται χαίρειν καὶ Σίσυφος.*

2) *Σοφισματώδεις, σοφιστικός* Eustath. a. a. O. In demselben Sinne braucht *σοφίζεσθαι* Polyb. VI 58, 12 und *τὸ ἐπὶ τῷ ὅρκῳ σόφισμα* Pausan. X 30, 2.

dass sie sophistisch geschworen oder sophistisch gehalten wurden, war Autolykos Meister und wie die Griechen ihm hierin als gelehrige Schüler und Bewunderer nacheiferten, zeigte deren privates und öffentliches Leben in unzähligen Fällen.[1]) Man fand nichts Arges dabei[2]), weder Menschen noch Götter[3]), in dieser Weise aus der Dummheit oder Unachtsamkeit Anderer Vortheil zu ziehen. Wir Neueren pflegen hierüber anders zu urtheilen[4]), doch haben auch unter uns Männer, deren Wahr-

---

1) *Πρὸς ἄλλοις μυρίοις* Eustath. a. a. O. Fälle, die wir noch kennen, vgl. bei L. Schmidt, Ethik der Griech. II S. 5f.

2) Nur als ein gelungener Spass wird der auf einen solchen Eid gegründete Betrug des Lasos behandelt bei Athen. VIII p. 338c., s. auch Eustath. o. S. 44, 1. Und Einer, der einen ähnlichen Betrug verübte, ist in den Augen des Peripatetikers Istros oder vielleicht gar des christlichen Clemens von Alexandrien (Strom. III p. 534 Pott.) *χαριέντως ἐκτελῶν τὸν ὅρκον.*

3) Dass man auch die Götter sophistisch schwören liess, s. o. S. 43, 2. Auf dasselbe läuft doch auch die *ὅρκου δεξιότης* hinaus, die Eustathios zu Il. 15, 39 S. 251, 32ff. Stallb. an der schwörenden Hera rühmt und näher ausführt. Bei solcher eigenen Praxis mussten die Götter auch bei den ähnlichen Schwüren der Menschen ein Auge zudrücken. Sie liessen sich an dem buchstäblichen Erfüllen der Eide genügen, daher kann Herodot IV 154 dieses durch *ἀφοσιοῦσθαι* (religione sese exsolvere bei Liv. 22, 61, 8 *τηρεῖν τὴν πίστιν καὶ λύειν τὸν ὅρκον* bei Polyb. VI 58, 4; fides und juris jurandi religio geschieden bei Curtius, De gestis Alex. VI 25, 8 Zumpt.) bezeichnen. (Hierher gehören auch die von Rohde, Gr. R.² S. 515, 1 zu Achill. Tat. VIII 11. 12. 14 notirten Beispiele der Umgehung von Gottesurtheilen, vgl. dazu J. Grimm, RA. S. 916; Hermann Kurz, Germania 15 S. 332.) Wenn sie dann doch einmal dazwischen fahren und solche nur buchstäblich erfüllte Eide als Meineide bestrafen, wie dies in einer Version der Philoktetes-Sage (Servius zur Aen. 3, 402; ähnlich wie Philoktet umgeht sein Versprechen sogar der heilige Georg, den das griechische Mädchen deshalb verflucht, bei Jeannaraki, Kretas Volkslieder 126, 31ff.) und in der Erzählung von Kydias (Stob. flor. 28, 18, vgl. über den Autor Hense zu Stob. Ekl. III 21 S. 622f.) geschieht, so sind dies Ausnahmen und wohl unter dem Einfluss einer späteren rigorosen Moral entstanden.

4) Es verlohnt sich die Worte aus Knausts Vorrede zu Saur, Von Jurament (Frankfurt 1593) S. 3 herzusetzen: „Hie hat es Statt, dass man auch ein wenig von Sophistischen und schalkhaften Juramenten und Eiden rede, in welchen man mit Ambiguität und zweifelhaftigen Worten Spott treibet, wie viel Exempel in den Historien zu finden. Als der thäte, der mit seinen Feinden ein Anstand auf 30 Tag

heitsliebe und Gewissenhaftigkeit jedem Angriff steht, bisweilen sophistische Eide gestattet in der Theorie [1]) wie durch die Praxis. [2]) Die Griechen wurden in solchen Künsten der Auslegung von früh auf schon durch ihre Orakel geübt [3]), während die Römer

gemacht hatte und hernach auf dem Land bei Nachtzeiten streufft und plündert u. s. w. In diesem Vertrag des Anstands sind die Wort nach gemeinen Gebrauch zu reden klar genug, aber calumniosisch, sophistisch und schalkhaftig depravirt, falsch und lästerlich gedeut worden, solche Verfälschung und Schalkheit kann nicht alles in Regulas gefasst und begriffen werden, sondern die Oberkeit muss darzu Ampts halben thun und Einsehen haben, dass sie den Dingen steuren und weren.“ Rabener, Satiren I S. 30 spricht von gewissenlosen Advokaten, die alle ihre Beredsamkeit anwenden um ihrem Clienten „wenigstens durch falsche Begriffe vom Eide und von dessen geheimem Verstande das Gewissen, wie sie es nennen, zu erleichtern und ihn zu Ablegung eines ungerechten Eides zu vermögen“.

1) Grotius, De jure belli ac pacis III 1, 10, 1 (vgl. aber auch 2 u. III 1, 19). Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 13.

2) In der Vorrede zum Streit der Facultäten (Werke von Hartenstein 7, 330) sagt Kant in der Antwort auf das Königl. Rescript von 1794 Folgendes: „Was den zweiten Punkt betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen: so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde“. Zu den Worten „als Ew. Königl. Maj. getr. U.“ macht er selber die Anmerkung: „Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsprocess auf immer, sondern nur so lange Se. Majestät am Leben wäre, entsagte“. Es ist kein Zweifel, auch dieser strenge Moralist, der Verkünder des Kategorischen Imperativs, hat nicht verschmäht sich gelegentlich der Kunst des alten Autolykos zu bedienen und einen sophistischen Eid zu schwören. Eine Frage aber ist, ob Herder Recht hatte darüber solchen Lärm zu schlagen, wie er in der Zugabe zur Metakritik thut (zur Phil. u. Gesch. 14 S. 423 Anm.): „Eine Maxime der feierlichsten Wahrhaftigkeit, die würdig ist allen getreuesten Unterthanen aller Majestäten in jedem Planeten Maxime zu werden. Auf alle Lebensfälle ist sie anwendbar; man wähle nur vorsichtig und mit Sicherheit, dass der Andre dabei nicht denke, was wir dabei denken, den Ausdruck“.

3) Dass auch die Götter unter sich diese Kunst zur Anwendung

dieselben abwiesen[1]), sogut wie der alte Cato die Dialektik des Karneades, und dem Schwörenden nicht gestatteten, seinen Worten einen beliebigen Sinn unterzulegen, sondern ihn an den gemeinen und üblichen gebunden achteten.[2]) Die Römer

---

brachten, sahen wir schon. Sollte hierher nicht auch der Schicksalssprnch gehören, dass Thetis einen Sohn gebären werde, der grösser sein würde als sein Vater? Gemünzt war er doch ursprünglich anf Poseidon (Pindar, Isthm. 8, 32ff.) nnd noch mehr auf Zens (Aesch. Prom. 906ff. Kirchh.). Indem Thetis die Gattin des Pelens wurde, geschah dem Schicksalsspruch den Worten nach Genüge (das ἀφοσιοῦσθαι s. o. S. 45, 3). Ging aber seine ursprüngliche Absicht auf Zeus, so wäre die diesem daher drohende Gefahr nur durch eine sophistische Auslegung, der εὔβουλος Themis oder des Sophisten Promethens, abgewandt worden. Durch eine ähnliche List gelang es der Hera den Schwur des Zeus, den er an dem Tage that da Herakles gehoren werden sollte, derjenige, der an diesem Tage aus seinem Blute würde gehoren werden, solle über alle Umwohnenden herrschen, zu Gnnsten des Eurystheus abzulenken: Hom. Il. 19, 95ff. So nahm Jakob durch List den Segen Esaus hinweg und Isaak vermochte daran hinterdrein nichts zn ändern.

1) Wenn dergleichen einmal in Rom aufkeimen wollte, wnrde es gewaltsam nnterdrückt; den „verha juris jurandi per varias artes mutantibus“ bei Tacit. hist. IV 41 wnrde noch während des Schwörens Meineid vom Senate vorgeworfen. Berühmt ist die Geschichte der gefangenen Römer, die Hannibal unter Eidschwur, wieder zurückkehren zn wollen, nach Rom entlassen hatte; diejenigen, die nnmittelhar nach Verlassen des punischen Lagers unter nichtigem Vorwande dorthin znrückgekehrt waren und damit ihres Eides quitt zn sein glauhten, wurden von den Censoren und vom ganzen Volke mit Schimpf nnd Schande helegt: Cicero, De off. III 113 Liv. XXII 61, 4ff. XXIV 18, 5. Gellins, N. A. VI 18. Alle drei Schriftsteller bezeichnen eine solche Auslegung des Eides als „calliditas“, Cicero noch dazu näher als „perverse imitata prudentiam“, und drücken damit das Gleiche aus was Polyb. VI 58, 1ff. in der Erzählung desselhen Vorganges durch σοφίζεσθαι (12). In derselhen Weise hetrog der Erzbischof Hatto vermittelst eines Eides den Grafen Alhert von Bamberg: „das heisst Treu und Glauben gehrochen, setzet Crantzius hinzu“ (Acerra Philologica 5, 11). Nur dem Teufel gegenüher durfte man sich der Erfüllnng des Vertrags durch Wortklauberei entziehen: Beispiele hei J. Grimm, D. Myth.³ S. 970. 976.

2) Cicero, De off. III 108: qnod ex animi tui sententia juraris, sicut verhis concipitur more nostro, id non facere perjurium est. Vgl. hierzn Danz, Der sacrale Schutz S. 18f. — Insofern hatten gerade Römer ein Recht dem Judenknahen bei Joseph De hello Jud. VI 6, 1, der ihnen ein captiöses Gelübde gethan und dasselbe in diesem

erscheinen auch hier als das Volk des Rechts, mit dem ja auch ihre Sprache den Eid auf's Engste verknüpft (jus und jurare) und das sie in, dem Buchstaben sich anschmiegender, aber nicht willkürlicher Auslegung so reich entwickelten; die Griechen dagegen finden wir schon von den Anfängen ihres geistigen Lebens her auf dem Wege, dermaleinst das classische Volk der Sophistik zu werden.

Die Freiheit der Auslegung, welche sich die Griechen mit ihren Eiden nahmen, war nur die Kehrseite ihrer strengen Gebundenheit an die Worte des Schwurs; kein „ex animi sententia“ [1]), kein „si sciens fallo“ [2]) erleichterte ihnen die Eidespflicht und so kamen sie sehr begreiflicher Weise dazu innerhalb dieser Schranken der Formel, mit den Mitteln der Sophistik, es sich wenigstens so bequem als möglich zu machen. Uti lingua nuncupassit, ita jus esto. Selbst Zeus ist gehalten, seinen Schwur wörtlich zu erfüllen, so sehr auch diese wörtliche Erfüllung jetzt der Absicht seines Schwurs widerspricht (s. o. S. 46, 3). Ja wie der Fall der Kydippe lehrt, genügte das blosse Sprechen eines Eides selbst den zu binden, der gar nicht Willens war überhaupt zu schwören.[3]) Die Ate, wie sie einst dem Zeus gethan hatte, lauerte noch immer auf den Schwörenden und suchte ihn zu bethören, dass er wider Wissen und Willen sich in sein Unglück hineinschwor; wenn daher Theognis vor den „männerverderbenden“ Eiden warnt [4]),

Sinne gehalten hatte, seine *ἀπιστία* vorzurücken. Vgl. Richter 21, 18, wo es den Israeliten genug ist den Buchstaben des Eidschwurs erfüllt zu haben (noch deutlicher tritt dies bei Joseph Arch. V 3, 12 hervor, der deswegen *τὴν Ἰσραηλιτῶν σοφίαν* rühmt S. 270, 2 Bekk). Doch ging es natürlich auch beim italischen Stamme nicht immer lauter zu: in der Geschichte des Pakts zwischen Tarpeja und den Sabinern spielen die Auslegungskünste herüber und hinüber: Liv. 1, 11, 8f.

1) Cicero, De off. III 108. Acad. pr. 146.

2) Cicero, Acad. pr. 146. Liv. 22, 53, 11 u. Weissenborn.

3) Eine ähnliche Geschichte, wie von der Kydippe Kallimachos, hatte von der Ktesylla Nikander erzählt (Antonin. Lib. Met. 1); sie beruht aber wohl nur auf einer Nachahmung des älteren Dichters durch den jüngeren, wie Dilthey, De Callimachi Cydippa S. 108f. zeigt. — Nur eine Art dieser unwillkürlichen Eide waren die geträumten Eide, und dass auch diese wohl beschränkten Gemüthern Skrupel machten, zeigt abermals ein alexandrinischer Dichter des dritten Jahrhunderts, Theokrit. Id. 21, 59ff.

4) 399: *αἰδεῖσθαι δὲ φίλους, φεύγειν τ' ὀλεσήνορας ὅρκους.*

so war dies für Griechen wohl begründet und verständlich.[1]) Hier zeigt sich wieder ein Mal, „wie das Wort so mächtig dort war, weil es ein gesprochen Wort war"; denn stillschweigende Eide freilich, wie es die Neueren thun[2]), haben die Griechen nicht anerkannt[3]), obgleich sie stille Gebete bloss der Seele kannten[4]) und obgleich ihnen die Götter nicht bloss allsehend und allhörend, sondern auch Herzenskündiger waren.[5]) Wie die ältere Zeit auch sonst mit dem objectiven Thatbestande des Verbrechens sich genügen lässt, so kam auch für die Beurtheilung des Eides nur die Aussenseite in Betracht[6]) und von dieser her angesehen, wenn man die zu Grunde liegende Absicht nicht weiter in Anschlag brachte, mussten dann Meineid und falscher Eid wohl als ein und das-

1) Ueber buchstäbliche Auslegung Cicero pro Caecina 51f.: Quae lex, quod senatus consultum, quod magistratus edictum, quod foedus aut pactio, quod, ut ad privatas res redeam, testamentum, quae judicii aut stipulationis aut pacti et conventi formula non infirmari aut convelli potest, si ad verba rem deflectere velimus, consilium autem eorum, qui scripserunt, et rationem et auctoritatem relinquamus? Sermo hercule familiaris et cotidianus non cohaerebit, si verba inter nos aucupabimur; denique imperium domesticum nullum erit, si servulis hoc nostris concesserimus, ut ad verba nobis oboediant, non ad id, quod ex verbis intellegi possit, obtemperent.

2) Göpfert, Der Eid S. 152 (bei O. Augustin, Der Eid im gr. Volksgl. S. 17, 1): „Der Eid ist die ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit" u. s. w. Hiermit übereinstimmend Schiller im Tell IV 3: „Damals gelobt' ich mir in meinem Innern Mit furchtbarn Eidschwur, den nur Gott gehört". Jean Paul Werke 14, 164: „Auch schwur sein Ich wie ein Gott seinem Ich, dass er nur diesen Tag noch bleibe".

3) Doch ist Joseph., De bello Jud. III 8, 3 auf dem Wege dazu, indem er im Stillen betend zu seinem Gotte sagt μαρτύρομαι ὡς οὐ προδότης κτλ.

4) Z. B. Hom. Il. 23, 769 (Nonnos, Dion. 37, 317ff.) Vgl. auch Joseph., De bello Jud. III 8, 3 (προσφέρει τῷ θεῷ λεληθυῖαν εὐχήν). Schömann-Lipsius Gr. Alt. II S. 265.

5) Wie dies Menelaos in der Schwurformel von Poseidon voraussetzt Il. 23, 584f. Was daher Cicero De imperio Cn. Pomp. 70 sagt, wurde ihm nicht durch philosophische Aufklärung eingegeben: testor omnes deos et eos maxime, qui huic loco temploque praesident, qui omnium mentes eorum, qui ad rem publicam adeunt, maxime perspiciunt.

6) Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II S. 389.

selbe erscheinen. Hektor hat dem Dolon in der ehrlichsten Absicht zugeschworen, dass er die Rosse des Peliden erhalten soll; da er aber diesen Schwur dann nicht halten kann, wird dies von Homer ein Meineid genannt.[1]) Auf Grund der gleichen Anschauung vom Eid konnte dann aber auch umgekehrt mit dem gelinderen Ausdruck eines „vergeblichen" Eides bezeichnet werden, was seinem Wesen nach ein Meineid war.[2]) Der Eid galt wie er geschworen war, und, indem er ohne Rücksicht bloss auf mangelnden Willen oder auf Fahrlässigkeit den Falschschwörenden auch da zur Verantwortung zog, wo die Erfüllung des Eidschwurs durch jeder menschlichen Kraft unwiderstehliche Mächte[3]) war vereitelt worden,

1) Il. 10, 332: *ὥς φάτο καί ῥ' ἐπίορκον ἐπώμοσε.* Wozu der Scholiast bemerkt: *ὅρκον ἐπίορκον ὤμοσεν, οὐχ οἷον ἑκουσίως, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ ἀποτελεσθῆναι τοῦτο ὅπερ ὤμοσεν.* Hiernach kann man um so leichter dieselbe Auffassung auch bei Hesiod voraussetzen Theog. 232 *ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ* W. u. T. 282 *ἑκὼν ἐπίορκ. ὀμόσσας,* wo schon die Betonung des freiwilligen Meineids auf die Annahme eines unfreiwilligen im Sinne des alten Dichters führt. In diese vielleicht volksthümlich gebliebene Anschauungsweise scheint auch Platon zurückzufallen, Gess. XII p. 948Df., wenn er die Einrichtung der *διωμοσία* verwirft, weil dadurch die Hälfte der Bürger meineidig würde: denn waren die Eide der beiden Parteien Gefährdeeide, die sich auf die Wahrhaftigkeit und den guten Glauben an die Wahrheit der Aussagen bezogen, so folgte streng genommen nur, dass die Hälfte der Bürger falsch schwören, nicht gerade, dass sie im eigentlichen Sinne meineidig werden würde. Auffallend ist dabei nur, dass Platon diese unfreiwillig Falschschwörenden doch wie Verbrecher behandelt: es mag daher sein, dass schon die Fassung des Eides undeutlich war und man nicht recht sehen konnte, ob eigentlich die Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit beschworen wurde, oder Platon, ähnlich wie die Redner mit ihren Gegnern verfahren, traute seinen falschschwörenden Landsleuten eher eine Lüge als einen Irrthum zu.

2) Vgl. aus dem Schwur der Hera Il. 15, 39f.: *νωίτερον λέχος αὐτῶν κουρίδιον, τὸ μὲν οὐκ ἂν ἐγώ ποτε μὰψ ὀμόσαιμι.* Hierzu Eustath. S. 251, 41 Stallb.: *τὸ δὲ μὰψ ὀμόσαι, ταὐτὸν τῷ ἐπιορκῆσαι ἐστί.* Oder ist *μὰψ* nur auf die formale Giltigkeit zu beziehen? Dann wäre ähnlich „en vain" wie es Anatole France einmal braucht Le Puits de Sainte Claire S. 200: Mais vous condamnez ce criminel au nom de la justice. Et, en invoquant la justice, vous jurez en vain. Car il n'y a point de justice parmi les hommes.

3) Durch vis major „cui humana infirmitas resistere non potest" (Dig. 44, 7, 1, 4), die also hier nicht wie sonst wohl entschuldigte. Kallisto büsst für die Verletzung des eidlich geleisteten Keuschheits-

erschien er unerbittlich wie der Tod, der ohne Unterschied Gute und Frevler mit sich fortreisst. Wer daher klug war, gab von vornherein dem Eid eine solche Form, dass dessen Erfüllung lediglich auf das eigene Wollen und Können gestellt war.[1]) Bedenkt man, dass die Eidesformel in dieser Weise nicht bloss Menschen, sondern auch Götter[2]) band, so

---

gelübdes, obgleich sie nur der List und Gewalt des Zeus erlegen ist. Apollodor bibl. III 8, 2, 3: *αὕτη* (sc. *Καλλιστώ*) *σύνθηρος Ἀρτέμιδος οὖσα, τὴν αὐτὴν ἐκείνῃ στολὴν φοροῦσα, ὤμοσεν αὐτῇ μεῖναι παρθένος. Ζεὺς δὲ ἐρασθεὶς ἀκούσῃ συνευνάζεται κτλ.*

1) Wie dies Pylades thut bei Eur. Iph. Taur. 755 ff. Kirchh.:

ἐξαίρετόν μοι δὸς τόδ', ἤν τι ναῦς πάθῃ,
χἠ δέλτος ἐν κλύδωνι χρημάτων μέτα
ἀφανὴς γένηται, σῶμα δ' ἐκσώσω μόνον,
τὸν ὅρκον εἶναι τόνδε μηκέτ' ἔμπεδον.

Verrall, Eurip. The Ration. S. 205, hat ihm wegen dieses Köhlerglaubens tüchtig den Text gelesen: Whatever else may be said of the casuistry of his Hippolytus, „the tougue hath sworn but the mind remains unbound“, it proves at any rate that Euripides was not likely to propound the casuistry of Pylades for anything but what it is, the reflexion of a man honest indeed and brave to the last breath, but stupid and bigoted to the same extreme degree. Doch hat auch noch der alte Knaust in seiner Vorrede zu Saur, Von Jurament S. 3, eine solche Ansicht vom Eid, wie die des Pylades, der Berücksichtigung werth gehalten: „Aber in andern Fällen, wann nun schon die Wort an ihm selber etlicher Massen offenbar und klar seyn, und kein Cavillatio oder Sophisterey im Weg stehet, so muss doch gleichwol bisweilen ein Deutung oder Erklärung zugelassen werden. Als einer schweret, er wölle einem andern ein Hauss zukommen lassen, das Hauss brennt dem darnach ab, hie gibt die Unmöglichkeit ein Deutung. Nemlich du solt das Hauss von mir haben, sofern es nit abbrennt, oder sonst mit Gewalt nit entwandt und eyngenommen würde u. s. w. In den Fällen ist die Zusage nichtig.“ Unter dem neugriechischen Volke scheint sich diese Auffassung noch immer zu erhalten. Wenigstens bei Jeannaraki, Kretas Volkslieder 121, 13 ff., ist der Baum verwelkt, bei dem die Liebenden geschworen haben sich nie zu trennen; offenbar weil der Schwur ein Meineid war; und doch sind sie, wie die zweite Fassung des Liedes zeigt, nicht durch eigne Schuld, sondern durch den Tod getrennt worden.

1) o. S. 46, 3. Trotzdem er die Erfüllung missbilligt, hält Zeus doch das dem Tantalos gegebene Versprechen nach den *Νόστοι* bei Kinkel, Fragm. epic. S. 56. Als Phöbus dem Phaethon zugeschworen, ihm jede Bitte gewähren zu wollen, und dieser sich den Sonnenwagen erbeten, reut ihn der Schwur (Ovid Metam. 2, 49 ff. vgl. 101 f.):

scheint ihr wirklich eine magische Kraft beizuwohnen, die wie bei den Zauberformeln an die ängstlichste Buchstabentreue geknüpft ist.[1])

paenituit jurasse patrem. qui terque quaterque
concutiens inlustre caput „temeraria" dixit
„vox mea facta tua est. utinam promissa liceret
non dare! confiteor, solum hoc tibi, nate, negarem.
dissuadere licet, non est tua tuta voluntas".

Der Zwang, den Gelöbniss und Eid ausüben, wird hier in einer Weise zum Ausdruck gebracht, dass er an der Grenze von moralischer und physischer Notwendigkeit zu schwanken scheint. Nonnos in seiner Fassung der Sage (Dion. 38, 184ff.) hat dies nicht, so wenig als Lucian Dial. Deor. 25 (und Plutarch de tranqu. 4?); dagegen stimmt mit Ovid wieder überein Cicero De off. III 94 und, in dem Zwange wenigstens, den ein Versprechen auf den Sonnengott ausübt (bei Nonnos a. a. O. 218 tritt an die Stelle dieses Zwanges die Einsicht in das unausweichliche Verhängniss, die Wahrnehmung der *ἀμετάτροπα νήματα Μοίρης*), auch Euripides p. 773 Nauck².

1) Vergleichen darf man Zauber- und Eidesformeln wohl, nur sollte man sie nicht, wie jetzt häufig geschieht (o. S. 19, 3), identifiziren. Wie Zauberworte wirkt der Eid, Zauberkraft soll ihm beiwohnen nach Kant, Werke (von Hartenst.) 6, S. 258 Anm. 7, S. 104. „Ein übernatürliches, unbegreifliches und magisches Mittel" zu sein, wodurch man sich die Ahndung Gottes zuziehe, hatte auch Fichte für die wahre Natur des Eides erklärt (Werke 3, 290). Von der Zaubermacht, die das Wasser der Styx in sich hat, spricht Zeller, Zur Vorgesch. des Christenthums (Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 42) S. 222 u. s. w. Dass die Griechen bei ihren Eiden keineswegs immer einen Zauber empfanden, wurde schon o. S. 19f. bemerkt. Aber auch da, wo die Vorstellung eines Zaubers näher gerückt ist, wie in den eben besprochenen Fällen der Buchstabenknechtschaft oder bei dem skythischen Eide, der, falsch geschworen, den König in Krankheit stürzt (o. S. 35), bleibt sie doch immer noch von dem eigenthümlichen Wesen des Eides getrennt. Nicht umsonst haben die Griechen, wenn sie sich das Wesen des Eides zu verdeutlichen suchten, ihn mit rechtlichen Akten verglichen (o. S. 23ff.). Wie diese hat er den freien Willen der Betheiligten zur Voraussetzung, weshalb ja auch die Eide von Sklaven und Meineidigen keine rechten Eide waren und wenigstens der offiziellen Geltung entbehrten. Und in der That ist jeder Schwörende frei, sobald er die Strafe des Meineids auf sich nimmt. Nur ein moralisch-rechtlicher Zwang liegt in Folge des Eides auf ihm. Dahingegen übt der Zauber einen physischen Zwang, dem gegenüber der Wille des Bezauberten gar nicht in Frage kommt. (Nur auf Geister wirkt nach von Arnim, Werke 1, 57, das gegebene Wort mit Zaubergewalt, sodass sie es halten müssen.) Der Zauber ist eben ein Naturprozess, und die von ihm Ergriffenen leiden unbewusst und willenlos,

7. Befreiung vom Buchstaben des Eides.

Wie Viele, die durch diese buchstäbliche Geltung der Eide zu Schaden kamen, mögen sich dagegen gesträubt und vergeblich an den Sinn appellirt haben, bis endlich das Gefühl des Unrechts sich eine klare Theorie und Formel fand in Euripides' berüchtigtem *ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώ-*

---

während der Eid vielmehr mit Wissen und Willen zu bestimmten Handlungen führt. Mit der blinden Notwendigkeit und Schnelligkeit von Naturursachen wirken deshalb die geheimen Zauberkräfte, während die Wirkungen der Eidesverletzung oft lange hinausgeschoben werden, bis in die Unterwelt, oder wohl gar ausbleiben, weil die als Vollstrecker gedachten Gottheiten ebenfalls frei wollende Wesen sind (vgl. auch o. S. 40, 3). Daher haben die Symbole, die gleichmässig beim Schwur und beim Zauber angewandt werden, doch bei beiden einen verschiedenen Sinn: beim Eid geben sie nur das Beispiel, dem man folgen soll oder will, beim Zauber vollzieht sich gleichzeitig mit der symbolischen Handlung auch der durch sie bedeutete Vorgang (mit dem erlöschenden Licht erlischt beim Zauber das Leben des Bezauberten; ein Schwörender könnte sagen „so wahr ich diese Flamme lösche, soll er auch sein Leben durch mich verlieren“: vgl. Oldenberg, Religion des Veda S. 506ff., der Pabst und die geistlichen Väter verfluchen den Kaiser, während sie ihre brennenden Wachsfackeln niedersenken und auslöschen, bei Fr. v. Raumer, Hohenstaufen I S. 311; Meleagers Leben erlischt zugleich mit dem verglimmenden Holzscheit). Der Eid ist ein rechtlicher Akt. Als solcher sucht er geradezu die Oeffentlichkeit, strebt zum Licht, er will Zeugen haben; die Zauberei meidet solche und hat sich zu allen Zeiten ins Dunkel und in die Einsamkeit geflüchtet. Klarheit in den Worten und Verständlichkeit ziemen dem Eide; zum Wesen der Zaubersprache hat von jeher gehört „für Kluge wie für Thoren“ gleich unverständlich zu sein Aus diesem an die Oeffentlichkeit drängenden Wesen des Eides (*οὐκ ὀλίγων παρόντων*, betont z. B. Plutarch, Sulla 10, habe Cinna geschworen) fliesst es ferner, dass er laut gesprochen werden soll, um zu gelten, und dass geschriebene Eide beanstandet wurden (Pufendorf, De jure naturae IV 2, 16 vgl. Dig. 12, 2, 15, Mommsen, Strafrecht S. 411, Inschrift von Kalymna im Recueil des Inscr. Jurid. Grecques X A § 5. S. 160, 22ff. Bei dem jusjurandum der Catilinarier, „quod signatum ad civis perferant“ sc. Allobroges nach Sallust Catil. 44, 1, scheint es formloser zugegangen zu sein. Vgl. auch Lucian Quomodo hist. conscr. 14: *ὅτι γὰρ ἀληθῆ ἐστι κἂν ἐπωμοσάμην, εἰ ἀστεῖον ἦν ὅρκον ἐντιθέναι συγγράμματι.* Aus einer Rücksicht allgemeinerer Art lässt Abener bei Joseph. Arch. VII 1, 4 sich lieber von David selbst schwören als durch Andere, *τοὺς ὅρκους παρ' αὐτοῦ λημψόμενος αὐτός, πιστότερα γὰρ τῶν*

μοτος.[1]) Damit war man bei dem entgegengesetzten Extrem angelangt, das nun auf ein Mal alle Wucht des Eides vom Buchstaben in den Sinn verlegte. Es ist erstaunlich, welchen Eindruck dieses glücklich gefundene Wort machte, wie rasch und wie gewaltig es durchschlug, so dass es noch bei des Dichters Lebzeiten sprichwörtliche Geltung erlangte.[2]) Der Wunsch, eine solche Formel zu besitzen, die von der Tyrannei des Buchstabens befreite, war offenbar, bei Betrügern und bei Betrogenen, so allgemein und heftig, dass man gleich blind und gierig zugriff, wo sich eine passende darzubieten schien, und nicht erst lange nach dem Sinne fragte, den der Dichter selbst damit verbunden hatte. Durch eine den Worten, nach seiner Absicht, fremde Auslegung hat man so Euripides noch bis in die neuste Zeit Unrecht gethan.[3]) Nicht einer jesuitischen reservatio mentalis wollte er oder wollte sein Hippolytos damit das Wort reden, sondern nur dem Schwörenden die Frei-

---

δι' ἄλλον πραττομένων ὅσα δι' αὐτῶν ἕκαστοι ποιοῦμεν εἶναι δοκεῖ. Sonst waren Eide durch Stellvertreter, und nicht bloss im Verkehr von Staat zu Staat, sondern auch zwischen hochgestellten Persönlichkeiten fürstlichen Ranges, worüber auch Malblanc, De jure jurando S. 271 ff.² nachgesehen werden kann, ganz üblich, vgl. z. B. Xenoph. Hell. III 4, 5); dem steht gegenüber das dumpfe Murmeln der Zauberformeln und eine Neigung zu schriftlicher Fixirung, die sogar die Ursache unseres deutschen Wortes „Zauber“ zu sein scheint (vgl. noch A. Dieterich, Rhein. Mus. 56, 103). — Der Eidschwur wird mit nicht viel mehr Recht einem Zauber gleichgesetzt als das Gebet, durch das ja auch nach einer bis in neuere Zeiten reichenden Vorstellung dem Himmel Gewalt geschieht (so nach Luther, der sich herausnahm, im Gebet Gott die Ohren zu reiben, und eben darauf führt das „faccia forza al cielo“ bei Petrarca, Canzone XI 12), oder, was noch näher liegt, als der Fluch.

1) Hippol. 612 Kirchh.

2) Die Belege bei Valckenaer z. St. Wie eine Anspielung darauf klingt auch Soph. O. C. 936 Dind.: *καὶ ταῦτά σοι τῷ νῷ θ' ὁμοίως κἀπὸ τῆς γνώμης λέγω.* Hartungs Conjektur *νοῦ θ' ὁμοίως* verwischt die Anspielung.

3) Verrall o. S. 51, 1. Schon der Scholiast z. St. hat den Dichter verteidigt, namentlich gegen Aristophanes, indem er bemerkt, dass man die Worte nicht allgemein (*καθολικώτερον*) verstehen dürfe, wie sie aus dem Zusammenhang herausgerissen verstanden werden können, sondern wie sie innerhalb der Situation von dem Sprechenden, von Hippolytos, gemeint sind.

heit wahren, dass er, wenn er nach dem Schwure einsieht, er werde durch das Halten desselben andere Pflichten verletzen, von dem Eide wieder zurücktreten könne. Dass damit eine gefährliche Bahn betreten ist und eine, auf der man leicht dahin geräth, sich unter beliebiger Vorspiegelung von streitenden Pflichten und höheren Rücksichten dem Zwange jedes Eides zu entziehen, ist sicher; aber ebenso sicher ist, dass auch Andere, die darum nicht gemeint waren, den Boden der Moral und Religion zu verlassen, über Eideszwang nicht anders geurtheilt haben. Vor Allem der, den man als Stockorthodoxen in dieser Hinsicht dem Freigeist Hippolytos gegenübergestellt hat[1]), der Pylades der taurischen Iphigenie unseres Dichters, kann man sagen, steht auf keinem andern Standpunkt: wenigstens Orestes, den wir uns doch gewiss nicht aufgeklärter denken sollen als seinen Freund, bedingt sich von der Iphigenie, dass sie den Pylades keinen andern als einen frommen (εὐσεβής) Eid schwören lasse.[2]) Mit der Möglich-

1) Verrall s. o. S. 51, 1.

2) Ὄμνυ, sagt Orestes 743 Kirchh. zu Pylades, und danach zu Iphigenie: *σὺ δ' ἔξαρχ' ὅρκον ὅστις εὐσεβής*. Bruhn will zwar, dass wir hier nicht einen „frommen“ Eid verstehen sollen, sondern „einen Eid von besonderer Feierlichkeit, *ὃν εὖ ἔχει σέβεσθαι*, also den *ὅρκος*, der bei den Tauriern *νόμιμος*, *ἐπιχώριος* ist“. Mir scheint diese Erklärung nicht richtig. Der *ἐπιχώριος ὅρκος* mag zwar der *μέγιστος* sein (s. o. S. 8f.), so ist er doch nur graduell von andern Eiden verschieden und das *σέβον ὅρκον* (im Eingang des Goldenen Gedichts) gilt bis zu einem gewissen Grade von jedem Eid. Auch kommt ein *ἐπιχώριος ὅρκος*, der doch nur in der Anrufung einer besonderen Gottheit bestehen könnte, nachher beim Vorsprechen (*ἐξάρχειν*) des Eides durch Iphigenie gar nicht in Frage: als Schwurgott wählt sich Pylades selber den Zeus und was ihm vorgesprochen wird, ist nur der Inhalt des Eides, das eigentliche Gelöbniss. Mit Bezug auf dieses meint also Orestes, dass Iphigenie dem Pylades nichts zumuthen solle, was gegen die Pflichten der *εὐσέβεια* streitet, und will dadurch verhüten, dass sein Freund nicht hinterdrein, wie Hippolytos, in die Lage komme zu klagen *ὅρκοις θεῶν ἄφρακτος ᾑρέθην* (657). (Auch Hyllos fürchtet *δυσσέβεια*, wenn er den vom Vater abgenommenen Eid hält Soph. Trach. 1245.) Je weniger übrigens Orest der Iphigenie gegenüber zu einer solchen Befürchtung Anlass hatte, desto mehr scheint die ganze Wendung (*ἔξαρχ' ὅρκον ὅστις εὐσεβής*) damals eine geläufige und fast formelhafte gewesen zu sein. Nachdem der Redner Lykurg den Bürgereid hat verlesen lassen, sagt er g. Leokrat. 77: *καλός γε, ὦ ἄνδρες, καὶ ὅσιος ὁ ὅρκος*: was füglich nur auf den Inhalt des Schwurs und nicht auf die Eidesformel sich beziehen kann.

keit eines unfrommen Eides wird aber hier ein Conflikt der Pflichten angedeutet, der nur deutlicher auch im Hippolytos hervortritt, wo Hippolytos zuerst mit seinem verwegenen, der momentanen Entrüstung über den angesonnenen Frevel entsprungenen Ausspruch jede Fessel des Eides von sich abgeschüttelt zu haben scheint und dann doch wieder, aus Frömmigkeit, wie er sagt [1]), sich in sie hineinbegiebt und so thatsächlich bis in den Tod dem geleisteten Schwur getreu bleibt. [2]) Was bei Euripides noch in der Gährung ist und in der Form des Problems geboten wird, die neue Lehre vom Eid und seinem Gegentheil, ein Trost für die in ihrem Gewissen geängstigten Rechtlichen unter den Menschen, aber freilich, missbraucht, auch für die Argen eine Förderung auf ihren Wegen, erscheint bei den Späteren in festerer Gestalt und wird als Dogma verkündet vom Halikarnassier Dionys [3]) und vom Juden Philon [4]), anerkannt, wie es scheint, auch von Curtius in der

---

1) 656 ff. Kirchh.:

εὖ δ' ἴσθι, τοὐμόν σ' εὐσεβὲς σῴζει, γύναι·
εἰ μὴ γὰρ ὅρκοις θεῶν ἄφρακτος ᾑρέθην,
οὐκ ἄν ποτ' ἔσχον μὴ οὐ τάδ' ἐξειπεῖν πατρί.

2) 1060 f. kommt es ihn an, das geschworene Stillschweigen zu brechen. Aber gleich kämpft er auch die Versuchung nieder 1062 f.:

οὐ δῆτα· πάντως οὐ πίθοιμ' ἂν οὕς με δεῖ,
μάτην δ' ἂν ὅρκους συγχέαιμ' οὓς ὤμοσα.

Die Worte sind mit Unrecht von Barthold verdächtigt worden.

3) Ant. Rom. XI 11 Schl. lässt er den Claudius zum Appius sagen: *ὁμολογίας δὲ καὶ πίστεις ἀποῤῥήτους εἴ τινας ἀλλήλοις δεδώκατε, θεοὺς ἐγγυητὰς ποιησάμενοι· τάχα γάρ τι καὶ τοιοῦτον ὑμῖν πέπρακται· φυλαττομένας μὲν ἀνοσίους εἶναι νόμιζε, ὡς κατὰ πολιτῶν καὶ πατρίδος· καταλυομένας δ' εὐσεβεῖς· θεοὶ γὰρ ἐπὶ καλαῖς καὶ δικαίαις παραλαμβάνεσθαι φιλοῦσιν ὁμολογίαις, οὐκ ἐπ' αἰσχραῖς καὶ ἀδίκοις.*

4) De special. legg. p. 272 M: *Πάντας μὲν οὖν ὅρκους — βεβαιωτέον, ὅσοι περὶ καλῶν καὶ συμφερόντων γίνονται πρὸς ἐπανόρθωσιν ἰδίων ἢ κοινῶν πραγμάτων φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος ἡγουμένων. — — Τοὺς δὲ ἕνεκα τῶν ἐναντίων ἐπικυροῦν οὐκ εὐαγές. Εἰσὶ γὰρ οἳ ὀμνύουσιν, ἐὰν τύχῃ, κλοπὰς καὶ ἱεροσυλίας, ἢ μοιχείας καὶ φθοράς, ἢ τραύματα καὶ σφαγάς, ἤ τι τῶν ὁμοιοτρόπων κακῶν ἐργάσασθαι, καὶ ἀνυπερθέτως αὐτὰ δρῶσι, ποιούμενοι πρόφασιν τῷ εὐορκεῖν, ὡς οὐκ ἄμεινον καὶ θεῷ κεχαρισμένον μᾶλλον τῆς παραβάσεως (? καὶ μετὰ τῆς παραβ.) τῶν ὅρκων τὸ μηδὲν ἀδικεῖν. Ἐπὶ δικαιοσύνῃ καὶ πάσῃ ἀρετῇ νόμος ἔστι πάτριος καὶ θεσμὸς ἀρχαῖος. Νόμοι δὲ καὶ θεσμοὶ τί ἕτερόν εἰσιν ἢ φύσεως ἱεροὶ λόγοι τὸ βέβαιον καὶ τὸ πάγιον ἐξ αὑτῶν ἔχοντες ὡς ὅρκων ἀδιαφορεῖν; Ἴστω δὲ πᾶς ἐνωμότως ἄδικα*

Alexandergeschichte[1]), und spukt schon bei Menander.[2]) Die Neueren haben sich herzhaft angeschlossen und ebenfalls den Maassstab der Moral und des höheren Nutzens[3]) an die Giltigkeit der Eide gelegt. Nur die unter solchem Gesichtspunkt recht geschworenen Eide sind bindend: mit dem päbstlichen Legaten in Shakespeare's König Johann[4]) stimmt darin über-

---

δρῶν, ὅτι εὐορκεῖ μὲν οὔ, τὸν δὲ πολλῆς φυλακῆς καὶ ἐπιμελείας ἄξιον ὅρκον ἀνατρέπει, ᾧ τὰ καλὰ καὶ δίκαια ἐπισφραγίζεται. Προστίθησι γὰρ ὑπαίτια ὑπαιτίοις, ἐν οὐ δέοντι γινομένοις ὅρκοις, οὓς πολὺ βέλτιον ἦν ἡσυχάζεσθαι, πράξεις παρανόμους. Ἀπεχόμενος οὖν τοῦ ἀδικοπραγεῖν, ποτνιάσθω τὸν θεόν, ἵνα μεταδῷ τῆς ἵλεω δυνάμεως αὐτῷ συγγενοῦς (συγγνούς?), ἐφ' οἷς ἀβουλίᾳ χρησάμενος ὤμοσε. Dass Philon hier nicht aus eigenthümlich jüdischer Anschauung heraus redet, wie man nach De Wette zu Ev. Matth. 14, 9 geneigt sein könnte anzunehmen, lehren die vor. Anmkg. angeführten Worte des Dionys.

1) In die Verschwörung des Dimnus (*Δίμνος* bei Plutarch Alex. 49) wird, wie Curtius VI 25 erzählt, auch Nicomachus hineingezogen, aber nicht ehe er nicht eidlich versichert hat „quae commisisset silentio esse tecturum. Et ille ratus, nihil, quod etiam cum perjurio detegendum foret, indicaturum, per praesentes deos jurat. Tum Dimnus aperit, in tertium diem regi insidias comparatas, seque ejus consilii fortibus viris et illustribus esse participem. Quibus juvenis auditis, se vero fidem in parricidio dedisse constanter abnuit, nec ulla religione, ut scelus tegat, posse constringi. Vgl. 30, 12 Zumpt: Nicomachum, religione quoque deum astrictum, conscientiam suam exonerare properasse. Uebrigens fehlt dieser Zug der Erzählung, den Curtius so breit ausgemalt hat, bei Plutarch a. a. O. und bei Diodor. Sic. XVII 79.

2) Fr. 687:

γυναικὶ δ' ὅστις ὅρκον ὀμνύων ἀνὴρ
μηδὲν ποιεῖ δίκαιον, οὗτος εὐσεβής;

Der Conjektur von Kock *οὐκ ἔστ' εὐσεβής* entgeht man vielleicht, wenn man die Worte als Frage fasst.

3) Vgl. hierfür insbesondere Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 9 f. Garve zu Cicero von den Pflichten III S. 200 (Breslau 1819) bemerkt (Cicero zustimmend), dass „der Eid keine neue Verbindlichkeit hervorbringe, sondern nur die vorhandene verstärke. Wenn ein Versprechen unrechtmässig ist, so wird die Haltung desselben nicht deswegen zur Pflicht, weil es beschworen worden. Also, da des Menschen eignes Gewissen in einzelnen Fällen sein höchster Richter und Gesetzgeber sein muss, so ist es richtig, dass die Verpflichtung, einen Eid zu halten, abhänge von unsrer Ueberzeugung, dass er rechtmässig, dass die Erfüllung des Versprechens, welche wir dadurch vergewissern, an und für sich Pflicht sei“.

4) III 1:

For that which thou hast sworn to do amiss
Is not amiss when it is truly done.

ein auch der alte Verfasser der Schrift „Von Jurament und Eidschwören", der dem Eid, wenn er stehen und gehen und nicht in Meineid verfallen soll, drei Mitgesellen und zwar als dritten die Gerechtigkeit giebt.[1]) Herrschend freilich war dieses Dogma auch im späteren Alterthum nicht. Bekanntlich hat König Herodes sehr wider seinen eigentlichen Willen den Täufer Johannes hinrichten lassen, nur weil er sich durch das der Tochter der Herodias eidlich gegebene Versprechen gebunden erachtete.[2]) Von modernen Theologen ist ihm dies als „falsche Gewissenhaftigkeit" vorgerückt worden.[3]) Für ein feineres Empfinden liegt die Sache nicht so einfach, wie in dieser dogmatischen Entscheidung angenommen wird.[4]) Das Problem, in wie weit der Eid und in wie weit daneben noch andere Gesetze binden, wird vielmehr ewig bleiben, da es allgemein und ein für alle Mal nicht gelöst werden kann, sondern von jedem Einzelnen im einzelnen Fall immer wieder aufs Neue gelöst werden muss.

Dieses Problem trug von Anfang an ein anderes im Schooss. Eide sollten nicht gelten, deren Erfüllung den Schwörenden in Widerstreit setzte mit den anerkannten Gesetzen der Religion, des Staates, der Sittlichkeit: was hiess dies Anderes als dass Eide nicht gelten sollten, die zuwiderliefen der Ueberzeugung, dem Willen des Schwörenden, wie er sie sonst zu hegen und zu bethätigen pflegte oder doch hegen und bethätigen sollte und die nur augenblicklich durch

1) „Also dass die Sach, darum man schweren wil, zimlich, gerecht und ehrbar Sachen berührend sein. Und wo die Eide solcher Mitgesellen mangeln, so mögen sie im Rechten für Meineid oder perjuria genennt". Saur, Von Jurament S. 2.

2) Ev. Matth. 14, 7ff.: *Ὅθεν μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι, ὃ ἐὰν αἰτήσηται. Ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς, δός μοι, φησίν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. Καὶ ἐλυπήθη ὁ βασιλεύς· διὰ δὲ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσε δοθῆναι κτλ.*

3) De Wette z. St. Als „religiosissimum scelus" bezeichnet dergleichen Salvian, De gubern. dei IV 15, 75.

4) „Unsittliche Verträge wird ebenfalls das öffentliche Recht niemals unterstützen, aber sie konnten nur abgeschlossen werden durch beiderseitige Schuld. Wer dann aus Reue den Vertrag nicht erfüllt, zieht einen kleineren Fehler, den des Wortbruchs, einem grösseren vor, kann aber nicht für fehlerlos gelten". Lotze, Grundzüge der praktischen Philos. S. 67f.

vorübergehende Eindrücke verhüllt oder unterdrückt worden waren? Wie nahe lag aber hier die weitere Frage, ob Eide gelten sollten nicht bloss in diesem Falle, sondern überhaupt, die dem Kern und Wesen einer menschlichen Persönlichkeit widersprachen, weil sie nicht aus tiefster Seele, nicht mit ganzer Ueberzeugung und vollem Willen geschworen waren. Dass man in der That die Frage aufwarf und wie sie wenigstens von Manchen beantwortet wurde, zeigt jedenfalls das ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος des Hippolytos. Wo man es recht ernst und gewissenhaft nahm, in der officiellen Praxis, war diese Frage längst und in derselben Weise beantwortet worden, insofern hier solche, die keinen eigenen Willen, keine selbständige Ueberzeugung zu haben schienen, Sklaven und Unmündige, des Eides für unfähig erklärt wurden.[1]) Man brauchte diesen Weg nur weiter zu verfolgen und kam zu dem Schlusse, dass auch Freie und Mündige, sobald sie auf die Stufe von Sklaven und Unmündigen herabsanken, d. h. des eigenen Willens und der vollen Ueberzeugung entbehrten, keine vollgiltigen Eide schwuren. „Nur Thoren sind es, die sich durch erzwungene Eide für gebunden achten; die Gottheit kennt solche Eide wohl heraus, vor ihren Augen zerfallen sie“ lässt Euripides seinen Agamemnon sagen.[2]) Und

---

1) Und nicht bloss offiziell, auch im gewöhnlichen Leben brach diese Anschauung bisweilen durch, wie Apollodor lehrt fr. 19 (Comm. Att. fragmm. ed. Kock III S. 294): μάστιγος οὔσης ὅρκον οἰκέτῃ δίδως; Also eine Art βάσανος zum Ermitteln der Wahrheit wird gefordert, wie sie den Sklaven angemessen ist und wie sie Dikaiopolis Aristoph. Ach. 110ff. dem falschen Persergesandten gegenüber anwendet. Sonst freilich bindet sich das Leben und der alltägliche formlose Verkehr hieran nicht. Bei Homer schwören Frauen und Kinder und es ist nicht nöthig darin eine Eigenthümlichkeit gewisser griechischer Stämme oder gewisser Zeiten zu erblicken, oder es aus einer poetischen Licenz zu erklären, die in der Edda sogar Eide der Thiere und Pflanzen zu Wege gebracht hat. Doch ist in diesem letzteren Fall zu bemerken (J. Grimm, Rechtsalt. S. 894), dass einer kleinen Pflanze, weil sie noch zu jung scheint, kein Eid abgenommen wird; während im Hymnus auf den Hermes dieser nicht bloss von sich aus eidlich versichert, sondern ihm, der noch in den Windeln steckt, von Apollon sogar ein Eid, noch dazu θεῶν μέγας ὅρκος, deferirt und voller Glaube geschenkt wird (519ff.), einem Kinde, aber freilich einem göttlichen Kinde, das die ihm eigenthümliche Götterkraft schon vollauf bewährt hatte.

2) Iph. Aul. 391ff. Kirchh.:

auch anderwärts gedenkt er der Meinung, dass aus Noth geschworenen Eiden gegenüber die Götter nicht strenges Recht üben, sondern Verzeihung und Milde walten lassen.[1]) Gezwungner Eid ist Gott Leid, wie das deutsche Sprichwort lautet.[2]) Und wie fremden Eiden dieser Art gegenüber Nachsicht am Platze zu sein schien, so nahm man sie auch für die eigenen in Anspruch.[3]) Nachdem man einmal ein Auge ge-

---

ὤμοσαν τὸν Τυνδάρειον ὅρκον οἱ κακόφρονες
φιλόγαμοι μνηστῆρες· ἡ δέ γ' ἐλπίς, οἶμαι μέν, θεός
κἀξέπραξεν αὐτὸ μᾶλλον ἢ σὺ καὶ τὸ σὸν σθένος.
οὓς λαβὼν στράτευ'· ἕτοιμοι δ' εἰσὶ μωρίᾳ φρενῶν.
οὐ γὰρ ἀσύνετον τὸ θεῖον, ἀλλ' ἔχει συνιέναι
τοὺς κακῶς παγέντας ὅρκους καὶ κατηναγκασμένους.

1) Fr. 645 Nauck[2]:

συγγνώμονάς τοι τοὺς θεοὺς εἶναι δόκει,
ὅταν τις ὅρκῳ θάνατον ἐκφυγεῖν θέλῃ
ἢ δεσμὸν ἢ βίαια πολεμίων κακά,
ἢ παισὶν αὐθένταισι κοινωνῇ δόμων.
ἤτἄρα θνητῶν εἰσιν ἀσυνετώτεροι
ἢ τἀπιεικῆ πρόσθεν ἡγοῦνται δίκης.

Aus diesen Worten, deren Lesart im Einzelnen zweifelhaft ist, ergiebt sich jedenfalls so viel als oben im Text daraus entnommen wurde. Zum Gedanken vgl. Garve Anmm. zu Cicero von den Pflichten III S. 203 (Breslau 1819): „Die Menschen werden immer den entschuldigen, welcher ein Versprechen nicht hält, das, obgleich eidlich gethan, doch nicht den Willen des Versprechers, sondern seine Furcht ausgedrückt hatte". Aehnliche mögen auch die Gedanken Alexanders des Grossen gewesen sein, als er nach der Besiegung des Dareios den Hohenpriester der Juden nicht mehr an den dem Perserkönig geleisteten Eid gebunden erachtete. Auf die Erklärung desselben, dass er dem Dareios geschworen, nicht die Waffen gegen ihn tragen zu wollen, und dass er, solange Dareios lebe, diesen Eid halten werde, drohte Alexander, gegen den Hohenpriester zu Felde zu ziehen *καὶ διδάξειν πάντας δι' αὐτοῦ πρὸς τίνας δὴ αὐτοῖς φυλακτέον τοὺς ὅρκους* (Joseph. Arch. XI 8, 3).

2) Reineke in Goethe's R. F. 6 (40, 102) beruhigt Frau Ermelyn mit den Worten: „So sagte mir ernst ein Weiser im Beichtstuhl: Ein gezwungener Eid bedeute wenig".

3) Ueber Eidschwüre, die gebärende Frauen in der Noth thun und dann nicht halten s. Sophokles fr. 846 Nauck[2]:

ὅρκοισι γάρ τοι καὶ γυνὴ φεύγει πικρὰν
ὠδῖνα παίδων· ἀλλ' ἐπὰν λήξῃ κακοῦ,
ἐν τοῖσιν αὐτοῖς δικτύοις ἁλίσκεται
πρὸς τοῦ παρόντος ἱμέρου νικωμένη.

Eine Art Commentar hierzu giebt, wo nöthig, A. von Arnim Werke 8, S. 9: „Die Gräfin sagte ihm leise, sie würde um keinen Preis der Welt je

wonnen hatte für die zum giltigen Eide erforderliche nicht bloss rechtliche, sondern auch geistige Freiheit, wurde man sehr empfindlich gegen jede Einschränkung derselben und sah eine solche schon in der blossen Beeinflussung des Willens beim Schwur.[1]) Daher auf diesem Boden auch das bekannte und viel variirte, halb im Scherz und halb im Ernst gemeinte

---

wieder in die Wochen kommen; doch die andern Frauen erklärten gleich, dass diese Redensart eben nicht im strengen Sinne zu nehmen, vielmehr als ein Eid anzusehen sei, den die Gefahr erpresste; der also gerichtlich ungültig werde". Vgl. 7, S. 338

1) So verstehe ich Diphilos fr. 101 (bei Kock II S. 573):

ὅρκος δ' ἑταίρας ταὐτὸ καὶ δημηγόρου·
ἑκάτερος αὐτῶν ὀμνύει πρὸς ὃν λαλεῖ.

Kock übersetzt „adjurat unicuique, ad quem loquitur". Grotius „Plebicolae et meretricis jusjurandum est idem: namque illum jurant ipsum, quicum garriunt". Die letztere Uebersetzung lässt sich kaum rechtfertigen durch *ὤμοσε δὲ πρὸς ἔμ' αὐτόν* Odyss. 14, 331 (= 19, 288) oder *ὅρκος πρὸς τὸν θεὸν δεδομένος* bei Zosimos 5, 51 (was doch, analog den homerischen Stellen oder dem *τρισὶν ὤμοσα πέτραις* in Anthol. Pal. V 245, 3, das Sittl Gebärden S. 140, 8 richtig erklärt hat, bedeutet „vor Gott geleistet") und noch weniger durch die spätgriechische Weise den Schwurhort durch Constructionen mit *εἰς* und *ἐπί* (denn Hom. h. in Mercur. 519 wird von Baumeister mit Recht gestrichen) zu bezeichnen. Der Gedanke des Komikers scheint vielmehr zu sein: Eide von Hetären und Volksrednern gelten gleichviel; beide schwören dem zu Gefallen, mit dem sie reden, sie schwören nicht, was wahr, sondern was dem Liebhaber oder dem Volke recht und angenehm ist. Ueber die hierbei vorausgesetzte Bedeutung von *πρός*, wonach es mit dem Akkusativ verbunden die Angemessenheit einer Handlung an Personen oder Sachen und eine daraus entspringende Abhängigkeit bezeichnet, wie z. B. in dem euripideischen *πρὸς τὰς τύχας τὰς φρένας κεκτήμεθα*, geben die Lexika reichliche Auskunft. — Schon das Vorsprechen, das Abnehmen des Eides wurde von einem überängstlich die Schwurfreiheit wahrenden Standpunkt aus als gelinder Zwang angesehen, den der Schwörende hinterdrein als Vorwand brauchen konnte, um sich seiner Eidespflicht zu entledigen. Daher sagt bei Aristoph. Thesmoph. 275f. als Euripides geschworen, dessen Vetter oder, in Gottes Namen, Schwiegervater zu ihm:

μέμνησο τοίνυν ταῦθ' ὅτι ἡ φρὴν ὤμοσεν,
ἡ γλῶττα δ' οὐκ ὀμώμοκ' · οὐδ' ὥρκωσ' ἐγώ.

Das Vorsprechen des Eides verbunden mit wirklicher Gewalt bei Livius VII 5: cultrum stringit (sc. T. Manlius), et super lectum stans ferro intento, nisi in quae ipse concepisset verba juraret, — — — — se eum extemplo transfixurum minatur.

Sprichwort erwachsen und gedeihen konnte[1]), welches das Brechen von Liebesschwüren, d. i. von solchen, die im Zwange der Leidenschaft[2]) geleistet wurden, für straflos erklärte.[3]) Insofern der Zwang, der hierbei stattfindet, mehr ein unbewusster ist, sind solchen Liebeseiden verwandt diejenigen, die aus ungenügender Kenntniss der Verhältnisse entspringen und denen keine volle selbständige Ueberzeugung zur Seite steht; und insbesondere wenn dolus des Gegenparts im Spiele zu sein schien, hielt man sich für berechtigt dergleichen Eide zu widerrufen, wie aus Versen des Sophokles im Oedipus auf Kolonos geschlossen werden darf.[4])

---

1) Der *ἔρως* erscheint oft als *ἀνάγκη*. Bekannt sind die *ἐρωτικαὶ ἀνάγκαι γεωμετρικῶν δριμύτεραι* aus Platons Rep. V 458 D. Als *δεδεμένους ἰσχυροτέρᾳ ἀνάγκῃ ἢ εἰ ἐν σιδήρῳ ἐδέδεντο* bezeichnet Liebende Xenoph. Cyrop. V 1, 12. Maximus Tyr. 26, 1 setzt das Wesen der gemeinen Liebe in *ἀνάγκη καὶ δέος*. Auch Faust übrigens, wenn er, Mephistopheles schliesslich nachgebend, bereit ist falsches Zeugniss abzulegen von Herrn Schwertleins Tode, handelt unter *ἐρωτικὴ ἀνάγκη* wie er selbst eingesteht: „denn du hast Recht, vorzüglich weil ich muss". — Eine andere Erklärung, weshalb kein Meineid in der Liebe strafbar ist, bei J. Grimm, Ueber den Liebesgott (Kl. Schr. 2) S. 319, 1: „weshalb auch, da sie (die minne) ihren gegenstand nie aus dem auge verliert und alles andenken unauslöschlich, für oder gegen sie kein eidschwur nöthig, kein meineid strafbar ist".

2) Die Griechen kannten natürlich, schon seit Hesiod, einen persönlichen Urheber der in diesem Sprichwort sich äussernden Sitte und Anschauung, der kein Geringerer als Zeus gewesen sein sollte.

3) Vgl. Jahn-Usener zu Platon Symp. p. 183 B. Nicht eigentlich für null und nichtig wurden diese Schwüre erklärt. Nur billige Beurtheilung (*συγγνώμη*) wurde ihnen von Seiten der Götter zu Theil; die *συγγνώμη* der Götter erwartet in ähnlichen Fällen auch der Scholiast zu Eur. Hipp. 612 Schwartz, s. auch o. S. 60, 1 und S. 56, 4 (*συγγνούς*). Das bei Platon Sympos. p. 183 B. überlieferte *ἀφροδίσιον γὰρ ὅρκον οὔ φασιν εἶναι*, wodurch ein solcher Eid für nichtig erklärt würde, ist daher schwerlich richtig, namentlich da vorausgeht *καὶ ὀμνύντι μόνῳ ξυγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τὸν ὅρκον*; denn man kann doch nicht ein und dieselbe Sache vom Standpunkt des strengen Rechts und der Billigkeit zugleich behandeln.

4) Der Chor hat dem Oedipus erst Sicherheit versprochen 176 f. Dind. Als er aber den Namen des Oedipus erfährt, entspinnt sich zwischen ihm und Oedipus folgendes Gespräch 226 ff.:

ΧΟ. ἔξω πόρσω βαίνετε χώρας.
ΟΙ. ἃ δ' ὑπέσχεο ποῖ καταθήσεις;
ΧΟ. οὐδενὶ μοιριδία τίσις ἔρχεται ὧν προπάθῃ τὸ τίνειν· ἀπάτα δ'

So näherte man sich auch von griechischer Seite der römischen Auffassung [1]), die nur ex animi sententia geschworene Eide gelten liess (s. S. 48, 1 u. 2). Da indessen auch die Anhänger des Eid-Buchstabens nicht ausstarben, so blieb die Controverse über das Verhältniss von Eid und Meineid und wurde, nachdem sie ohne Zweifel vor Gericht unzählige Male war zur Sprache gekommen, in den Rhetorenschulen überdies noch weiter geschürt und wach gehalten. Aristoteles hatte es deshalb bereits für nöthig gehalten hierüber eine Vorschrift zu geben, die in aller Kürze das Wesentliche zusammenfasst [2]); und ein Beispiel der rhetorischen Schul-Praxis stellen uns an der controversen Behandlung des Falls der Kydippe noch die ovidianischen Heroiden vor Augen.[3]) Aber die Con-

---

ἀπάταις ἑτέραις ἑτέρα παραβαλλομένα πόνον, οὐ χάριν, ἀντιδίδωσιν ἔχειν· σὺ δὲ τῶνδ᾽ ἑδράνων πάλιν ἔκτοπος κτλ. Also List wider List, Untreue wider Untreue! Es ist wichtig, dass bereits der Scholiast eingesehen hat, welche Aehnlichkeit zwischen diesem und dem Fall des Hippolytos stattfindet: *ἡ δὲ ἀπάτη, φησίν, παραβαλλομένη ἑτέραις ἀπάταις τῷ προαπατήσαντι πόνον ἔχειν ἀντιδίδωσι καὶ οὐ χάριν· καὶ αὐτοὶ οὖν νομίζουσι προσδεδέχθαι αὐτὸν καὶ ἐπηγγέλθαι τὴν ἀσφάλειαν αὐτῷ ἀπατώμενοι καὶ οὐ πρότερον ἐπεγνωκότες ὅτι οἰκείοις ἐνέχεται μιάσμασι· περὶ τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν καὶ τὸ ἡ γλῶσσ᾽ ὀμώμοχ᾽, ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος· καὶ ἐκεῖνος γὰρ ἀπατηθεὶς ὤμοσεν.* Vgl. Accius Atreus fr. XV Ribb., wo Thyestes zu Atreus sagt „Fregisti fidem“ und dieser erwidert „Neque dedi neque do infideli cuiquam“ (Cicero De off. III 102 u. 106). Dahingegen hielten die Juden unter Josua und Eleazar sich verpflichtet den Gabaoniten einen Eidschwur zu halten, auch als sie erfahren hatten, dass sie zu diesem nur durch einen ganz plumpen Betrug waren verlockt worden: Josua 9, 19 vgl. Joseph. Arch. V 1, 16.

1) Insbesondere ist dies auch ersichtlich aus dem hippokratischen Eid (Littré IV 628): *ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν κτλ. κτλ. ἐπιτελέα ποιήσειν κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν ὅρκον τόνδε.* Wer falsch schwört, kann doch *εὔορκος* sein nach Basilius M. hom. in Psalm XIV 5 (Patrol. Gr. ed. Migne 29, 260): *ὁ μὲν γὰρ εὐορκῶν, τυχὸν ἄν ποτε καὶ παρασφαλείη ἄκων.*

2) Rhet. I 15 p. 1377b 3ff.: *ἐὰν δὲ ᾖ γεγενημένος ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐναντίος, ὅτι οὐκ ἐπιορκία· ἑκούσιον γὰρ τὸ ἀδικεῖν, τὸ δ᾽ ἐπιορκεῖν ἀδικεῖν ἐστί, τὰ δὲ βίᾳ καὶ ἀπάτῃ ἀκούσια. ἐνταῦθα οὖν συνακτέον καὶ τὸ ἐπιορκεῖν, ὅτι ἔστι τὸ τῇ διανοίᾳ ἀλλ᾽ οὐ τῷ στόματι. ἐὰν δὲ τῷ ἀντιδίκῳ ᾖ ὑπεναντίος καὶ ὀμωμοσμένος, ὅτι πάντα ἀναιρεῖ μὴ ἐμμένων οἷς ὤμοσεν.*

3) XX, 1ff. u. XXI, 133ff. Auch die Darstellung des Aristainetos

troverse war mehr als ein blosses Wortgefecht, das das Interesse der Advokaten und der Ehrgeiz rechthaberischer Disputirer nicht zur Ruhe kommen liess[1]): so sehr eine Beurtheilung des Eides und seines Gegentheils, die auch die Gesinnung des Schwörenden nicht ausser Acht liess, alle aufgeklärten Geister für sich zu haben schien, so fällt es doch auch für die Gegenseite nicht wenig ins Gewicht, dass auf sie ein so reicher und tiefer Geist wie Demokrit sich stellte, indem er das Halten auch erzwungener Eide forderte.[2]) Man möchte

---

ep. I 10 ist durch diese controverse Behandlung getrübt worden, insofern den Wirkungen nach der Eid der Kydippe durchaus als giltig erscheint, trotzdem aber als *ἀκούσιός τε καὶ νόθος* bezeichnet wird (bei Dilthey S. 128, 23). Dilthey S. 67 hat dies richtig auseinander gesetzt; was er aber als das Ursprüngliche und eigentlich Kallimacheische glaubt gewonnen zu haben *ὅρκον . . . εἰ καὶ ἐπακτόν*, scheint mir nicht zulässig, da der Regel nach (trotz gelegentlichen Sträubens dagegen s. o. S. 61, 1) die *ὅρκοι ἐπακτοί*, d. i. die deferirten Eide, doch ganz und gar nicht als ungiltige angesehen wurden. — Auch über die geträumten Eide (o. S. 48, 3) und ihre Verbindlichkeit wird eine Controverse angedeutet von Theokrit. Id. 21, 63f. (vgl. Göschel, Der Eid S. 177, 2).

1) Zu einer ähnlichen Controverse, deren Für und Wider Cicero, De off. III 99ff., erörtert, gab der Fall des Regulus Anlass. Von der einen Seite wurde dabei geltend gemacht, dass Regulus nicht nöthig hatte den Eid zu halten „quia, quod per vim hostium esset actum, ratum esse non debuit“. Was bei Cicero 103 angeführt wird, um den eventuellen Eidbruch des Regulus zu entschuldigen, dass man einem „infidelis“ die Treue nicht zu halten brauche (o. S. 62, 4), erhält sein volles Licht erst durch Silius Ital. VI 63f., der von Regulus sagt:

Qui, longum semper fama gliscente per aevum,
Infidis servasse fidem memorabere Poenis.

Diese Worte klingen wie eine Erwiderung auf das von Cicero beigebrachte und von ihm ebenfalls bestrittene Argument (Grotius, De jure belli ac pacis II 13, 16, 1) und stammen daher wohl schliesslich aus derselben Controverse der Rhetoren. — In das jüdische Alterthum hat die Controversen seiner Zeit über die Geltung erzwungener Eide hineingetragen Josephus, Arch. V 2, 12, was namentlich klar wird, wenn man seine ausführliche Erzählung mit dem kurzen Bericht des Originals, Richt. 21, 18f., vergleicht; ähnlich ist derselbe auch noch 7, 10 verfahren, wenn er es Gott missbilligen lässt, dass Jephtha durch Opferung der Tochter sein Gelübde erfüllt, Richt. 11, 38ff. steht nichts davon.

2) Stob. flor. 28, 9 = fr. 162 Natorp: *Ὅρκους οὓς ποιέονται ἐν ἀνάγκῃσιν ἐόντες οὐ τηρέουσι οἱ φλαῦροι ἐπὴν διαφύγωσι.* Zum Aus-

sich danach fragen, ob nicht auch dieses Problem zu den nie veraltenden, einer Lösung nicht so wohl durch allgemeine Theorien als durch individuelle und spezielle Praxis begehrenden gehört.[1])

8. Der Eid ein Vertrag.

Überblickt man noch einmal die Fälle, in denen der Eid nicht gelten oder ein Bruch ohne Meineid möglich sein sollte, wenn die Ausführung gegen irgend welche Gesetze verstiess, wenn es am rechten Willen oder an der nöthigen Einsicht mangelte, mochte dieser Mangel nur momentan sein oder wie bei Unfreien und Unmündigen dauernd der ganzen Persönlichkeit anhaften, endlich, wenn vis major dazwischen trat[2]), so sind dies lauter Fälle, die auch für die Beurtheilung der aus Verträgen entspringenden Verpflichtung in Anschlag gebracht wurden. Aus der römischen Jurisprudenz ist dies bekannt genug[3]); und für die Griechen würde man dasselbe

---

druck vgl. o. S. 60, 1. u. 3. Ob etwas Aehnliches Pythagoras gelehrt hatte, ist aus Diodor. Sic. bibl. X 9, 1 nicht deutlich: *Ὅτι ὁ Πυθαγόρας πρὸς τοῖς ἄλλοις παρήγγελλε τοῖς μανθάνουσι σπανίως μὲν ὀμνύναι, χρησαμένους δὲ τοῖς ὅρκοις πάντως ἐμμένειν καὶ πρὸς τέλος ἄγειν ὑπὲρ ὧν ἄν τις ὀμόσῃ πραγμάτων κτλ.* In dem Fall des T. Manlius und des Tribunen M. Pomponius wurde das Halten eines erzwungenen Eides vom Volke sanctionirt und auch Cicero billigt es nachträglich, De off. III 112.

1) Lotze, Prakt. Phil. S. 67: „Ein erzwungenes Versprechen wird niemals so gültig sein, dass die öffentliche Rechtsgewalt seine Erfüllung zu erzwingen veranlasst wäre; und ebenso wird man keine Ursache haben den Wortbruch, der hier stattfindet, als ein Verbrechen zu tadeln; man kann ihn aber ebensowenig rechtfertigen; denn da kein Mensch gezwungen werden kann, einen Willen zu äussern (vgl. Cicero De off. III 110: quasi vero forti viro vis possit adhiberi!), den er nicht hat, so giebt es keinen rechtlichen Ausweg aus der falschen Situation, in die der Versprechende sich hat bringen lassen; es bleibt seinem Gewissen überlassen, wie er mit diesem Fehltritt zurecht zu kommen denkt". Quamvis si liberum esset, noluisset, tamen coactus voluit, vgl. Paulus Dig. 4, 2, 21, 5.

2) Wenigstens Hektor wird nicht bestraft für seinen falschen Schwur (s. o. S. 50, 1), offenbar weil vis major den Tod des Dolon herbeiführte und so die Erfüllung des eidlichen Versprechens unmöglich machte.

3) Man vergl. auch Tacit. Germ. 24, wo er erzählt, dass die

annehmen, auch wenn es uns Platon nicht ausdrücklich sagte.[1]) Je mehr nach dieser Auffassung der Vertrag an einzelne Persönlichkeiten und deren Willen und Einsicht, wie sie durch die Umstände bestimmt wurden, gebunden war, desto mehr musste consequenter Weise auch die Geltung des Vertrags eingeschränkt werden auf die Zeit, in der die Persönlichkeit und die Umstände, unter denen sie den Vertrag eingegangen, die gleichen blieben. In der That ist diese Consequenz gezogen worden.[2]) Denkt man sich vollends in

---

Dentschen beim Würfeln sogar ihre Freiheit aufs Spiel setzen und das damit gegebene Versprechen gewissenhaft halten; „ipsi fidem vocant“ sagt er, nach seiner eigenen Ansicht aber ist dies „in re prava pervicacia“.

1) Sokrates sagt im Kriton p. 52 D.f.: *Ἄλλο τι οὖν ἂν φαῖεν* (nämlich die Gesetze Athens) *ἢ ξυνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁμολογίας παραβαίνεις, οὐχ ὑπ᾽ ἀνάγκης ὁμολογήσας οὐδὲ ἀπατηθείς, οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀναγκασθεὶς βουλεύσασθαι ἀλλ᾽ ἐν ἔτεσιν ἑβδομήκοντα, ἐν οἷς ἐξῆν σοι ἀπιέναι, εἰ μὴ ἠρέσκομεν ἡμεῖς μηδὲ δίκαιαι ἐφαίνοντό σοι αἱ ὁμολογίαι εἶναι.* Also erzwungene oder betrügerische Verträge oder auch solche, bei denen nur nicht die zu reiflicher Erwägung ihres Inhaltes nöthige Zeit war gelassen worden, konnten hinterdrein widerrufen werden. Diese Liste der ungiltigen Verträge wird vervollständigt durch Gess. XI p. 920 D., wo die gerichtliche Verfolgung gestattet wird, wenn Einer nicht handelt *κατὰ τὰς ὁμολογίας, πλὴν ὧν ἂν νόμοι ἀπείργωσιν ἢ ψήφισμα, ἢ τινος ὑπὸ ἀδίκου βιασθεὶς ἀνάγκης ὁμολογήσῃ, καὶ ἐὰν ἀπὸ τύχης ἀπροσδοκήτου τις ἄκων κωλυθῇ.* Vgl. Hermann-Thalheim Griech. Rechtsalterth. S. 110.

2) Ueber die Widerruflichkeit von Versprechnngen sagt Seneca De benef. IV 39, 3: Ad coenam, qnia promisi, ibo, etiamsi frigus erit: non quidem, si nives cadent. Surgam ad sponsalia, quia promisi, quamvis non concoxerim: sed non, si febricitavero. Sponsum descendam, quia promisi: sed non, si spondere me incertum jubebis, si fisco obligabis. Subest, inquam, tacita exceptio, si potero, si debebo, si haec ita erunt. effice ut idem status sit, quo exigis, qui fuit, cum promitterem: destituere levitas erit. Si aliquid intervenit novi, quid miraris, cum condicio promittentis mutata sit, mutatum esse consilium? eadem mihi omnia praesta et idem sum. Vadimonium promittimus, tamen deseritur. non in omnes datur actio: deserentem vis major excusat. Vgl. Pseudo-Seneca Herc. Oet. 483f.:

praestare fateor posse me tacitam fidem,
si scelere careat: interim scelus est fides.

In aller Kürze hat auch Herbart Werke 8, 233 angedeutet, dass aus diesen Gründen die bindende Kraft der Verträge keine absolute ist. „Denn durch Verträge greift der Mensch seinem künftigen Wollen

eine Zeit, in der man unter dem Einfluss philosophischer Theorien geneigt war auch die Persönlichkeit des Menschen in den allgemeinen Fluss des Werdens hineinzuziehen und sie gewissermassen in die einzelnen Momente ihres Daseins zerrinnen zu lassen, so erscheint es nur natürlich, dass auch die an der Persönlichkeit hängenden Verträge demselben Schicksal verfielen und, wie sie momentan entstanden waren, ebenso momentan wieder vergingen.[1]) Wie der Vertrag war aber auch der Eid eine Aeusserung der ganzen Persönlichkeit und bedingt durch die besonderen Umstände: es lag daher sehr nahe auch die Giltigkeit des Eides einzuschränken auf die Fortdauer dieser Umstände so wie der Persönlichkeit des Schwörenden und, beim Wegfall des einen oder anderen dieser beiden Factoren der Giltigkeit, den Eidbruch zu gestatten.[2]) Wie der Privatmann nicht mehr gebunden sein

---

vor; und hiermit zugleich den Beweggründen, die aus veränderten Umständen entstehen können".

1) Gegen eine solche Ansicht kann man Lotze's Bemerkungen Prakt. Philos. S. 66f. vergleichen. Ins Komische ist diese, namentlich durch Heraklits Philosophie beförderte, Ansicht verzerrt worden von Epicharm: „Der vordem von Dir borgte, sagt der Schuldner zum Gläubiger, der **bin** ich jetzt nicht mehr; mag ichs auch gewesen sein, so bin ich doch mittlerweile ein Anderer geworden; der geborgt hat, ist also nicht mehr vorhanden und ich, der ich jetzt bin, schulde dir Nichts" (J. Bernays Ges. Abhh. I 115). Ernsthafter und auf dem grossen Hintergrund der Verhältnisse von Staat zu Staat klingt dieselbe Ansicht von der Vergänglichkeit alles irdischen Daseins, und also auch der Verträge, an bei Soph. O. C. 607ff., wo Oedipus sagt:

ὦ φίλτατ' Αἰγέως παῖ, μόνοις οὐ γίγνεται
θεοῖσι γῆρας οὐδὲ κατθανεῖν ποτε,
τὰ δ' ἄλλα συγχεῖ πάνθ' ὁ παγκρατὴς χρόνος.
φθίνει μὲν ἰσχὺς γῆς, φθίνει δὲ σώματος,
θνήσκει δὲ πίστις, βλαστάνει δ' ἀπιστία,
καὶ πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ' οὔτ' ἐν ἀνδράσιν
φίλοις βέβηκεν οὔτε πρὸς πόλιν πόλει.
τοῖς μὲν γὰρ ἤδη, τοῖς δ' ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ
τὰ τερπνὰ πικρὰ γίγνεται καὖθις φίλα.
καὶ ταῖσι Θήβαις εἰ τανῦν εὐημερεῖ
καλῶς τὰ πρὸς σέ, μυρίας ὁ μυρίος
χρόνος τεκνοῦται νύκτας ἡμέρας τ' ἰών,
ἐν αἷς τὰ νῦν ξύμφωνα δεξιώματα
δόρει διασκεδῶσιν ἐκ σμικροῦ λόγου.

2) Je mehr das Hineinlegen der ganzen Persönlichkeit in den Eid gefordert wurde, desto schwieriger wurde es die Giltigkeit des-

sollte an den Schwur, den er als Beamter geleistet [1]), so konnte, wer einen fortwährenden Wechsel der menschlichen Persönlichkeit im Fluss des allgemeinen Werdens annahm, jeden Augenblick den geschworenen Eid für aufgehoben erachten, da nicht mehr dieselbe Persönlichkeit dahinter stand. Vollends musste von diesem Standpunkt aus die Vererbung unzulässig erscheinen, wobei nicht bloss der Schwörende, sondern auch dessen Nachfolger durch den Eid gebunden werden; wie sie daher von Neueren bestritten wird [2]), so wurde sie es vermuthlich schon im griechischen Alterthum und es ist wohl nur Zufall, dass uns lediglich ein Protest gegen einen eventuellen Versuch, die von den Vätern übernommene Eidespflicht abzuleugnen, erhalten ist beim Redner Lykurg [3])

---

selben aufrecht zu halten, und der Eid büsste an Extensivität ein, was er an Intensivität gewann. Den Bruch von Liebesschwüren hat aus diesem Grunde Goethe im Faust sehr schön gerechtfertigt:

Mephistopheles.

Ja, wenn mans nicht ein bischen tiefer wüsste.
Denn morgen wirst, in allen Ehren,
Das arme Gretchen nicht bethören,
Und alle Seelenlieb ihr schwören?

Faust.

Und zwar von Herzen.

Mephistopheles.

Gut und schön!
Dann wird von ewiger Treu und Liebe,
Von einzig überallmächt'gem Triebe —
Wird das auch so von Herzen gehn?

Faust.

Lass das! Es wird! — Wenn ich empfinde,
Für das Gefühl, für das Gewühl, u. s. w.

Wie die Griechen den Bruch von Liebesschwüren entschuldigten s. o. S. 62, 1.

1) Grotius, De jure belli ac pac. II 13, 18. Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 11. Hierher gehört auch, dass den Pabst die Eide nicht mehr banden, die er als Cardinal geschworen: Pufendorf a. a. O. § 5.

2) Mommsen, Strafrecht S. 549 ff. Vgl. Grotius, De jure belli ac pac. II 13, 17. Pufendorf, De jure nat. IV 2 § 17.

3) g. Leokr. 127: *μὴ γὰρ οἴεσθε τῶν μὲν οὐσιῶν ἃς ἂν οἱ πρόγονοι καταλίπωσι κληρονόμοι εἶναι, τῶν δὲ ὅρκων καὶ τῆς πίστεως, ἣν δόντες οἱ πατέρες ὑμῶν ὅμηρον τοῖς θεοῖς τῆς κοινῆς εὐδαιμονίας τῆς πόλεως μετεῖχον, ταύτης δὲ μὴ κληρονομεῖν.* Dieselbe Ansicht theilte auch der Gesetzgeber Lykurg, wenn er nach Plutarch Lykurg 29 durch den ein Mal geleisteten Eid der Spartaner die Geltung seiner Gesetze für alle Zeiten gesichert zu haben meinte.

— ein Protest, der aber zeigt, dass doch auch das Bestreiten dieser Vererbung nicht ausserhalb des Gesichtskreises des Alterthums lag.

Waren Eid und Vertrag sich so im Wesen ähnlich geworden, so glichen sie sich auch in der äusseren Form immer mehr aus. Von früher Zeit her lag ein Keim des Vertrags darin, dass man einem Anderen nicht überliess, wie er schwören wollte, sondern ihm zumuthete auf eine bestimmte Weise zu schwören.[1]) Später ging die Verabredung immer mehr ins Einzelne, wie Medeia und Aigeus bei Euripides lehren: denn hier spricht Medeia nicht bloss dem Aigeus die Eidesformel vor und dieser sie nach, sondern auf ihre Frage, welcher Strafe er sich im Falle des Eidesbruches unterwerfe, giebt er dies ausdrücklich an.[2]) Das Letztere entspricht einem „spondesne? spondeo“.[3]) Diese Unterwerfung unter

1) Nach J. Grimm, RA. S. 902, unterscheiden sich so Gelübde und Eid: ein Gelübde wurde ganz einseitig von dem Gelobenden geleistet; zum Eid gehörten zwei Theile, einer der ihn abnimmt und einer der ihn schwört. Vgl. auch Dig. 12, 2, 26, 2: jurisjurandi condicio — — proficiscitur ex conventione (Bethmann-Hollweg, Civilprocess II S. 580, 53). Cicero pro Roscio com. 46 spricht allgemein von einer „pactio verborum quibus jus jurandum conprebenditur“.

2) Med. 745 ff.

ΑΙ. ἐξηγοῦ θεούς.
ΜΗ. ὄμνυ πέδον Γῆς πατέρα θ' Ἡλίου πατρός
τοὐμοῦ θεῶν τε συντιθεὶς ἅπαν γένος.
ΑΙ. τί χρῆμα δράσειν ἢ τί μὴ δράσειν; λέγε.
ΜΗ. μήτ' αὐτὸς ἐκ γῆς σῆς ἔμ' ἐκβαλεῖν ποτε,
μήτ' ἄλλος ἤν τις τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν ἄγειν
χρῄζῃ, μεθήσειν ζῶν ἑκουσίῳ τρόπῳ.
ΑΙ. ὄμνυμι Γῆν καὶ λαμπρὸν Ἡλίου φάος
θεούς τε πάντας ἐμμενεῖν ἅ σου κλύω.
ΜΗ. ἀρκεῖ· τί δ' ὅρκῳ τῷδε μὴ 'μμένων πάθοις;
ΑΙ. ἃ τοῖσι δυσσεβοῦσι γίγνεται βροτῶν.

3) Vgl. auch die Wendung *ὅρκους συνάψαι* bei Eur. Iph. Aul. 58. Nicht immer tritt die Form des Vertrags so deutlich hervor. Odysseus, wie er Od. 10, 342 ff. berichtet, sagte zur Kirke:

οὐδ' ἂν ἐγώ γ' ἐθέλοιμι τεῆς ἐπιβήμεναι εὐνῆς,
εἰ μή μοι τλαίης γε, θεά, μέγαν ὅρκον ὀμόσσαι
μή τι μοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

Darauf erzählt er weiter:

ὣς ἐφάμην, ἡ δ' αὐτίκ' ἀπώμνυεν, ὡς ἐκέλευον.
αὐτὰρ ἐπεί ῥ' ὄμοσέν τε τελεύτησέν τε τὸν ὅρκον,
καὶ τότ' ἐγὼ Κίρκης ἐπέβην περικαλλέος εὐνῆς.

eine Strafe, was weiter bemerkenswerth ist, hat nicht die sonst übliche Form des Fluches; vielmehr bleiben den Worten nach die Götter hier ganz aus dem Spiele und aus einer Obligation gegen diese (o. S. 36ff.) fängt der Eid an sich in eine Abmachung unter Menschen zu verwandeln. Dieselbe Neigung, in der Schwur-Handlung die Götter möglichst bei Seite zu drängen, verräth sich aber auch in der Taurischen Iphigenie. Nicht bloss erhält hier die Schwurhandlung in Folge des gegenseitigen Fragens und Antwortens der beiden Zusammenschwörenden, des Pylades und der Iphigenie, so wie der freiwilligen Unterwerfung unter bestimmte Strafen, die sie sich selber setzen, das Ansehen einer Vertragsschliessung[1]); sondern, als nun nach vollzogenem Schwur dem Pylades Bedenken kommen, ob er im Stande sein werde ihn zu erfüllen, lässt er sich von dem bereits geschworenen Eide für gewisse Fälle entbinden und zwar nicht, wie man erwarten könnte, durch seinen Schwurgott Zeus, sondern durch Iphigenien.[2]) Sonst sind es die Götter, die vom Eid ent-

Hier wird zwar durch den Eid ein Vertrag, den beide schliessen, bekräftigt, aber der Eid selbst hat nicht die Form des Vertrags.

1) Iph. Taur. 744ff. Kirchh.:

ΙΦ. δώσω, λέγειν χρή, τήνδε τοῖς ἐμοῖς φίλοις.
ΠΥ. τοῖς σοῖς φίλοισι γράμματ' ἀποδώσω τάδε.
ΙΦ. κἀγὼ σὲ σῴσω κυανέας ἔξω πέτρας.
ΠΥ. τίν' οὖν ἐπόμνυς τοισίδ' ὅρκιον θεῶν;
ΙΦ. Ἄρτεμιν, ἐν ἧσπερ δώμασιν τιμὰς ἔχω.
ΠΥ. ἐγὼ δ' ἄνακτά γ' οὐρανοῦ, σεμνὸν Δία.
ΙΦ. εἰ δ' ἐκλιπὼν τὸν ὅρκον ἀδικοίης ἐμέ;
ΠΥ. ἄνοστος εἴην· τί δὲ σύ, μὴ σώσασά με;
ΙΦ. μήποτε κατ' Ἄργος ζῶσ' ἴχνος θείην ποδός.
ΠΥ. ἄκουε δὴ νυν ὃν παρήλθομεν λόγον.
ΙΦ. ἀλλ' οὔτις ἔστ' ἄκαιρος, ἢν καλῶς ἔχῃ.

Vgl. hierzu auch L. Ott, Beiträge zur Kenntniss des griech. Eides S. 27f.

2) S. die Worte o. S. 51, 1. Aehnlich muthet Daemones in Plautus Rud. 1414 (= V 3, 58) dem Gripus zu den Kuppler des Eides zu entbinden, den er jenem bei der Venus geschworen hat (1332ff. = V 2, 45ff.): juris jurandi volo gratiam facias. Vgl. Grotius, De jure belli ac pac. II 13, 18. Danz, Der sacrale Schutz S. 29. An einen einzelnen Fall dieser allgemeinen Controverse rührt Ulpian in Dig. 46, 4, 13 pr.: Et per jusjurandum liberti impositam (Mommsen f. interpositam) operarum obligationem per acceptilationem tolli verius est. Uebrigens setzt auch was Plutarch Lykurg 29 von Lykurg sagt, *ἔγνω μηκέτι τοῖς πολίταις ἀφιέναι τὸν ὅρκον*, voraus, dass es in seiner Macht stand die Bürger des ihm geschworenen Eides zu entlassen.

binden[1]) und noch in neuerer und in neuester Zeit ist die Frage erörtert worden, in wie weit auch Menschen, und wären es die Statthalter Gottes auf Erden, von der Verpflichtung lösen können Eide zu halten, die im Angesichte und unter Anrufung der Gottheit geschworen wurden.[2])

Wurde der Eid einmal für einen Vertrag unter Menschen angesehen[3]), so ergab es sich von selber, dass er nur so weit reichte als die Rechtsgemeinschaft und dass, wo diese unter Menschen abgebrochen war, auch keine giltigen Eide stattfanden. Weil nun mit Piraten keine Rechtsgemeinschaft irgend welcher Art besteht, so bestreitet Cicero auch die

1) S. o. S. 60f. 62, 3. Vgl. auch Aisch. Eum. 611 Kirchh.: *ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον.* — Das Gegenstück bei Xenoph. Anab. II 5, 38 u. 41, wo die Menschen den Göttern auch die Strafe für den Eidbruch abnehmen, und zwar eben die Menschen, mit denen der Eidvertrag geschlossen wurde, nicht dritte, die sich als Richter aufwerfen (vgl. aber auch Livius V 11, 16 numquam deos ipsos admovere nocentibus manus; satis esse, si occasione ulciscendi laesos arment).

2) Pufendorf, De jure nat. IV 2 § 8 n. 24. Vgl. Grotius, De jure belli ac pac. III 1, 19: non cum homine tantum sed et cum Deo res est, cui per jusjurandum obligamur. Denen, die die sieben Göttinger Professoren ihrer Eidespflicht durch den König von Hannover für entbunden erachteten, hat J. Grimm geantwortet in der Schrift über seine Entlassung (Kl. Schr. I S. 35): „späterhin wurde eine weitere deutung aufgesucht: der könig sei alleiniger dienstherr, ihm allein, keinem andern, sei der eid geschworen, in seiner macht stehe es den diener von dem eide zu entbinden. gewis, der könig ist der einzige herr, gewis, der eid ist in die hand seines bevollmächtigten abgelegt, dennoch steht es nicht in der macht des königs, den einmal vor gott ausgesprochenen zu lösen“. Zu den mancherlei nicht schönen Dingen, die aus der Zeit der Demagogenverfolgung erzählt werden, gehört es, dass man Angeklagte ihres früheren Eides entband und sie dann einen neuen im entgegengesetzten Sinne schwören liess: Hermann Reimer, Georg Andreas Reimer S. 45. Auch Alexanders des Grossen Meinung war es, dass der neue Herrscher von dem seinem Vorgänger geleisteten Schwur entbinden könne: s. o. S. 60, 1. Wo das Gesetz Herrscher ist, kann es vom Eide entbinden, sogar vom Fahneneid, *λέλυκεν τὸν ὅρκον ὁ νόμος* nach der Meinung wenigstens des Verginius bei Dion. Hal. Antiqu. XI 43.

3) Etwas Anderes ist es natürlich, wenn *ὅρκος*, weil Eide sich in der Regel mit Verträgen verbanden, dann auch selber geradezu die Bedeutung von Vertrag annimmt, wie z. B. schon bei Aisch. Agam. 1538ff. Kirchh.: *ἐγὼ δ' οὖν ἐθέλω δαίμονι τῷ Πλεισθενιδῶν ὅρκους θεμένη τάδε μὲν στέργειν κτλ.*

Verbindlichkeit von Eiden, die diesen geschworen werden.[1]) Mag dies immerhin der Strenge stoischer Logik und Ethik zu entsprechen scheinen[2]), so ist es doch eine Anschauungsweise, deren Spuren vor dem Auftreten der Stoiker begegnen und die keineswegs in die Räume einer Philosophenschule gebannt ist. In Sophokles' Elektra weist Orest den Pädagogen an, die falsche Nachricht vom Tode des Orest zu bringen und diese Lüge durch einen Eid zu bekräftigen.[3])

---

1) De off. III 107: Ut si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si juratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium. Cum hoc nec fides debet nec jusjurandum esse commune. Julius Cäsar hielt bekanntlich sein den Piraten gegebenes Versprechen (*ἐπηγγείλατο* Polyain. VIII 23, 1), aber freilich auf eine Weise, wodurch das Halten illusorisch wurde. Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 8 findet hierin „inanis religiositas, cum perinde sit non solvere et solutum confestim recuperare". Er stellt sich auf die Seite von Cicero, während Grotius, De jure belli ac pac. III 19, 2 diesem entgegenhält, dass den Piraten gegenüber zwar das jus gentium aufgehoben ist, aber nicht das jus naturale. Als solche, mit denen keinerlei *κοινωνία* möglich sei, werden die *λῃσταὶ* auch von Platon bezeichnet Gorg. 507 E.; keimen sieht man diese Vorstellungsweise schon bei Homer, wenn er seinen Achill sagen lässt Il. 22, 260, dass zwischen Todfeinden so wenig als zwischen Löwen und Menschen *ὅρκια πιστὰ* möglich seien. Wie erblasst aber alle solche Theorie vor dem Glanze der Heiligkeit, mit dem Gustav Schwab in dem bekannten schönen Gedicht seinen Johannes Kant umgeben hat!

2) Heine zu Cicero De off. III 107.

3) El. 47:

ἄγγελλε δ' ὅρκῳ προστιθεὶς ὁθούνεκα τέθνηκ' Ὀρέστης κτλ.

Ich halte die Ueberlieferung dieser Worte für richtig, obgleich man sich *ὅρκον* für *ὅρκῳ* könnte gefallen lassen. Auch Vahlens scharfsinnige Ausführungen (De emendatione Soph. Berl. Progr. 1883 S. 7 f.) haben mich nicht überzeugt, dass das Wort *ὅρκος* überhaupt hier nicht am Platze sei. Es ist richtig, der Pädagog schwört nachher nicht (666 ff.), wie ihm doch, der Ueberlieferung nach, Orest aufträgt. Aber es ist dies auch gar nicht nöthig, da Klytaimnestra seinen Worten ohne Weiteres Glauben schenkt; der Pädagog findet die Situation schliesslich anders vor, als Orest voraussehen konnte, und musste danach dessen Auftrag in der Ausführung etwas abändern. Ich glaube, soviel Realistik dürfen wir auch in einer Tragödie des Sophokles dulden. Ausserdem ist die Möglichkeit, dass der Dichter sich die eidliche Bekräftigung nachträglich gegeben dachte, als der Pädagog mit Klytaimnestra ins Haus gegangen war (799 ff.). Auch in Goethes Faust

Diese Aufforderung hat man geglaubt damit entschuldigen zu können, dass Orest auf Befehl des Delphischen Gottes so handele [1]); aber zum Meineid hatte er keinen Befehl sondern nur zu listigem Vorgehen. Es bleibt daher nichts übrig als anzunehmen, dass in Orests, und also auch in des frommen Sophokles, Augen Menschen wie Klytaimnestra und Aigisthos gegenüber selbst der Meineid gestattet war. Zwischen ihnen und Orest war jedes Band des Rechts zerrissen, so wie nach Cicero zwischen den übrigen Menschen und Piraten, sodass er an ihnen nicht freveln konnte, wie man nach deutschem Recht gegen die in Unfried gewiesenen keinen Frevel begehen konnte.[2])

---

wird das in Aussicht gestellte gültige Zeugniss des Faust und Mephistopheles, dass des Ehherrn der Frau Marthe „ausgereckte Glieder in Padua an heilger Stätte ruhn", zwar unzweifelhaft abgelegt, aber nicht vor Augen und Ohren des Zuschauers, sondern hinter der Bühne. — Uebrigens wäre dies nicht der einzige Fall, wo auf einen Eid hingewiesen wird, der an dem gewiesenen Orte fehlt. In Soph. Antig. 394 spricht der Wächter von einem Schwur den er geleistet nicht wieder zu kommen (*δι' ὅρκων καίπερ ὢν ἀπώμοτος*); seine Worte deuten auf 329 zurück, wo es aber nur heisst *οὐκ ἔσθ' ὅπως ὄψει σὺ δεῦρ' ἐλθόντα με.* Auch Trach. 1223 Dind. wird man die *πατρῷα ὅρκια* kaum anders als auf die einfache Versicherung in 1218 beziehen können. In Hom. h. in Mercur. 519ff. kommt Hermes der Aufforderung Apolls nach ihm *θεῶν μέγαν ὅρκον* zu schwören, die Erfüllung dieser Aufforderung aber hat sich der Dichter begnügt mit den Worten *ὑποσχόμενος κατένευσε* nur anzudeuten.

1) So schon der Scholiast und danach Camerarius und Andere.

2) J. Grimm, Rechtsalt. S. 40f. 154. Feminam Bannitam impune adulterio corrumpi sagt Julius Clarus angeführt von Grotius, De jure belli ac pacis III 19, 2, 1c. Den Vespasian bestimmte man, das den jüdischen Gefangenen gegebene Treuwort (*πίστεις*) zu brechen, indem man bemerkte *μηδὲν κατὰ Ἰουδαίων ἀσεβὲς εἶναι*: Joseph. De bello Jud. III 10, 10. In ähnlicher Weise war nach antiker Anschauung der Tyrann rechtlos, von dem Seneca De benef. VII 19, 8 sagt: quicquid erat quo mihi cohaereret, intercisa juris humani societas abscidit. In einer rhetorischen Controverse des älteren Seneca (Excerpta IV 7 S. 388, 15 Bu.): non putavi adulterium uxorem tyranni polluere, sicut nec homicidium tyrannum occidere. Die Tarpeja tödteten die Sabiner, ne quid usquam fidum proditori esset (Liv. 1, 11, 7). Vgl. hierzu Grotius De jure belli ac pac. III 19, 2, 1. Auf dieselbe Grundanschauung leitet sich auch zurück das verrufene: haereticis non est servanda fides. Vgl. noch Adelheid zu Weislingen im Götz II: Was habt ihr versprochen? und wem? Einem Manne, der seine Pflicht gegen den Kaiser

Die bisherige Betrachtung hat an dem Eid eine Seite hervorgekehrt, auf der er berührt erscheint von einer allgemeinen geistigen Bewegung der Zeit. In seiner Auffassung zeigen sich dieselben Wandlungen wie in der des ihm so nahe verwandten *νόμος*. Auch der Eid ist eine Art Gesetz.[1]) Als daher der Kampf gegen das strenge Recht begann, schlug er auch auf das Gebiet des Eides hinüber und führte dazu, dass man hier wie dort sich der Knechtschaft des Buchstabens zu entwinden suchte.[2]) Aber mehr als das, die

---

und das Reich verkennet, in eben dem Augenblick, da er durch eure Gefangennehmung in die Strafe der Acht verfällt, Pflicht zu leisten, die nicht gültiger sein kann als ein ungerechter gezwungener Eid! — Enthinden nicht unsere Gesetze von solchen Schwüren?" Noch leichter machten es sich Schärtlin und die Seinigen und „absolvirten" ihre in rechtem Kriege gefangenen Leute „von dem unziemlichen Ayd", den diese dem Kaiser hatten schwören müssen nie wieder gegen ihn und das Haus Oestreich zu dienen: Schärtlin, Lebensbeschreibung (Frankfurt u. Leipzig 1777) S. 117. Ueber die Wortklauberei, die man sich dem „bösen Feind" gegenüber erlaubte s. o. S. 47, 1; noch weiter geht das Sprichwort, welches erklärt, dass man dem Teufel keinen Schwur zu halten schuldig sei (Göschel, der Eid S. 175). In diesem Zusammenhang liegt eine Rechtfertigung des Sophokles, die auf andere Art L. Schmidt, Ethik d. Griech. II S. 5 versucht hat, indem er in Orests Aufforderung zum Meineid ein Zeichen der Rohheit sieht, die der Dichter in seiner Elektra dem Heldenzeitalter leihe.

1) Daher wird wenigstens von Späteren mit den Worten *νόμος* und *ὅρκος* gewechselt oder beide treten doch im Sinn einander äusserst nahe. Hierokles Comment. in Aur. Carm. bei Mullach fragm. philos. I S. 421 ff.: *Νόμον ἐν τοῖς προτέροις ἀπεφηνάμεθα τὴν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ, τὴν ἀϊδίως καὶ ἀτρέπτως τὰ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παράγουσαν. Ὅρκον δὲ νῦν ἑπομένως ἂν τῷ νόμῳ λέγοιμεν τὴν ἐν ταὐτότητι τὰ πάντα διατηροῦσαν αἰτίαν καὶ οὕτως αὐτὰ βεβαιουμένην, ὡς ἐν ὅρκου πίστει κρατούμενα καὶ διασώζοντα τοῦ νόμου τὴν τάξιν, ὥστε ἀποτέλεσμα τοῦ δημιουργικοῦ νόμου εἶναι τὸ ἀπαράβατον τῆς ἐν τοῖς δημιουργηθεῖσιν εὐταξίας κτλ. κτλ.* Philon, De special. legg. p. 272 M.: *Νόμοι δὲ καὶ θεσμοὶ τί ἕτερόν εἰσιν ἢ φύσεως ἱεροὶ λόγοι τὸ βέβαιον καὶ τὸ πάγιον ἐξ αὐτῶν ἔχοντες, ὡς ὅρκων ἀδιαφορεῖν; Ἴστω δὲ πᾶς ἐνωμότως ἄδικα δρῶν, ὅτι εὐορκεῖ μὲν οὔ, τὸν δὲ πολλῆς φυλακῆς καὶ ἐπιμελείας ἄξιον ὅρκον ἀνατρέπει, ᾧ τὰ καλὰ καὶ δίκαια ἐπισφραγίζεται.* Schon J. Grimm, Rechtsalt. S. 893, fand es bemerkenswerth, dass in den schwedischen Gesetzen „lag" (= lex, jus) oft auch so viel als Eid ausdrücke.

2) Daher *τἀπιεικῆ πρόσθεν ἡγοῦνται δίκης* von den Göttern, insofern sie das Brechen erzwungener Eide entschuldigen sollen (s. o.

Ansicht, welche die Verbindlichkeit der Gesetze nicht mehr aus göttlicher Institution ableitete, sondern auf menschlichen Vertrag zurückführte, streckte sich auch zum Wesen des Eides hinüber, wie sie ja auch an das Verhältniss des Herrn zum Sklaven rührte.[1] Die Freiheit des Willens sollte auch hier gewahrt und der Mensch keinem Gesetze unterworfen werden, als das er sich selbst gegeben. Damit ist nur das Ende einer Entwicklung bezeichnet, deren Anfänge sehr weit zurückliegen: denn schon bei Homer und Hesiod werden wissentlicher und unwissentlicher, absichtlicher und unabsichtlicher Meineid zwar nicht im Namen, aber doch den Wirkungen nach unterschieden.[2]

9. Begriff des Meineids.

Verwandt der Frage, ob Meineid begangen wird nur am Buchstaben oder auch am Gedanken, ist die andere, ob er begangen wird in der Gesinnung schon oder erst durch die That; jenes ist eine Frage, die auch in die Sphäre des Rechts fällt, während diese nur in der Moral aufgeworfen werden kann. Mehr als es nach der dürftigen und zerstreuten Ueberlieferung den Anschein haben könnte, hat diese Frage die Alten beschäftigt. Zwei Häupter der stoischen Schule haben sie erörtert. Kleanthes kam zu dem Ergebniss, dass Jeder, der schwört, in dem Augenblick, wo er schwört mit der Absicht den Schwur nicht zu halten, einen Meineid leistet[3]; Chrysipp dagegen meinte, dass ein Solcher nur falsch schwöre (*ψευδορκεῖ*) und meineidig erst dann werde, wenn es an der

---

S. 60, 1). Ueber *ἐπιείκεια* und strenges Recht im Beobachten der Gesetze s. meine Abhandlung über den *Ἀγρ. Νόμος*: Abhh. der philol. histor. Cl. der Sächs. Gesellsch. d. W. XX S. 55ff.

1) C. Fr. Hermann-Thalheim, Griech. Rechtsalterth. S. 30.

2) S. o. S. 50. 65, 2. Dass die Götter erzwungenen Eiden gegenüber Nachsicht üben, liegt auch in dem Sprichwort, dass sie Liebesschwüre nicht ahnden (s. o. S. 62), und dieses Sprichwort kannte ebenfalls bereits einer der hesiodischen Dichter: fr. 4 Rzach.

3) Stob. flor. 28, 14: *Κλεάνθης ἔφη τὸν ὀμνύοντα ἤτοι εὐορκεῖν ἢ ἐπιορκεῖν καθ' ὃν ὄμνυσι χρόνον· ἐὰν μὲν γὰρ οὕτως ὀμνύῃ ὡς ἐπιτελέσων τὰ κατὰ τὸν ὅρκον, εὐορκεῖν, ἐὰν δὲ πρόθεσιν ἔχων μὴ ἐπιτελεῖν, ἐπιορκεῖν.*

Zeit sei das im Eid Gelobte zu thun und er dies unterlasse.[1]) Von anderer Seite wurde daran festgehalten, dass wahr und falsch nicht der Schwur selber, sondern höchstens sein Inhalt sei, dass vielmehr beim Schwur selber nur von *εὐορκεῖν* und *ἐπιορκεῖν* die Rede sein könne[2]), d. h. doch wohl nur von

---

1) Stob. flor. 28, 15: *Χρύσιππος διαφέρειν ἔφη τὸ ἀληθορκεῖν τοῦ εὐορκεῖν, καὶ τὸ ἐπιορκεῖν τοῦ ψευδορκεῖν. τὸν μὲν ὀμνύντα καθ' ὃν ὀμνύει καιρὸν πάντως ἢ ἀληθορκεῖν ἢ ψευδορκεῖν· τὸ γὰρ ὀμνύμενον ὑπ' αὐτοῦ ἢ ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, ἐπειδὴ ἀξίωμα τυγχάνει ὄν· τὸν δὲ ὀμνύντα μὴ πάντως καθ' ὃν ὀμνύει χρόνον ἢ εὐορκεῖν ἢ ἐπιορκεῖν, ὅτε μὴ πάρεστιν ὁ χρόνος, εἰς ὃν ἡ ἀναφορὰ τῶν ὅρκων ἐγίγνετο· ὃν τρόπον γὰρ λέγεσθαί τινα εὐσυνθετεῖν ἢ ἀσυνθετεῖν, οὐχ ὅτε συντίθεται ἀλλ' ὅτε οἱ χρόνοι ἐνίστανται τῶν κατὰ τὰς ὁμολογίας, οὕτω καὶ εὐορκεῖν τις καὶ ἐπιορκεῖν ῥηθήσεται, ὅταν οἱ καιροὶ παραστῶσι, καθ' οὓς ὡμολόγησεν ἐπιτελέσειν τὰ κατὰ τοὺς ὅρκους.* Diese Worte sind falsch verstanden worden von L. Schmidt, Ethik d. Gr. II 8 (s. o. S. 6), der *ἀληθορκεῖν* und *ψευδορκεῖν* auf den assertorischen, *εὐορκεῖν* und *ἐπιορκεῖν* auf den promissorischen Eid bezog. Augenscheinlich ist aber hier nur von einer und derselben Schwurhandlung die Rede und mit Bezug auf diese heisst es, dass der Schwörende im Augenblick der Eidesleistung *ἀληθορκεῖ* oder *ψευδορκεῖ*, später dagegen erst *εὐορκεῖ* oder *ἐπιορκεῖ*. Chrysippos sowohl wie Kleanthes berücksichtigt nur den promissorischen Eid. Da aber auch dieser eine Aussage, *ἀξίωμα*, enthält, nur dass diese Aussage auf etwas Künftiges geht, so gilt von ihm wie von jeder Aussage, dass er von Anfang an wahr oder falsch ist, je nachdem nach dem Beschluss des Schicksals die Verwirklichung ihm bevorsteht oder nicht. Vgl. Cicero De fato 20f. Näher als Schmidt kam dem richtigen Verständniss der Worte Grotius De jure belli ac pacis II 13, 13, 2: Duo ergo debet jurans, primum, ut verba animo congruant, quod *ἀληθορκεῖν* vocat Chrysippus; alterum, ut factum congruat verbis, quod idem appellat *εὐορκεῖν* etc. Doch ist seine Auffassung zu eng. Als Chrysipps Ansicht wird angegeben *τὸ ὀμνύμενον — ἢ ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, ἐπειδὴ ἀξίωμα τυγχάνει ὄν.* Es handelt sich also nur darum, ob das Geschworene wahr oder falsch ist, nicht aber, wie Grotius meint, ob der Schwörende es als wahr oder falsch erkennt. Im Sinne Chrysipps schwört also falsch (*ψευδορκεῖ*) auch derjenige, der im guten Glauben an die Wahrheit seiner Worte steht. Es ist daher schwerlich richtig, wie Lasaulx über den Eid bei den Griechen S. 30, 122 thut, zum Beleg dafür, dass bereits die Griechen zwischen Meineid und Eidesbruch unterschieden, sich auf Chrysipp zu berufen.

2) Vgl. was zur Verteidigung der aristotelischen Ansicht gegen die Angriffe des Nikostratos bemerkt wird schol. in Aristot. ed. Brandis p. 87b 48ff.: *οὐ γὰρ τὸ ὀμοτικὸν οἷόντε ἀληθὲς εἶναι ἢ ψευδές, ἀλλ' εὐορκεῖν μὲν ἢ ἐπιορκεῖν ἐν τοῖς ὅρκοις εἰκός, ἀληθεύειν δὲ ἢ ψεύδεσθαι*

subjektiver Wahrhaftigkeit und ihrem Gegentheil. Der Ansicht, die hiermit der chrysippischen entgegengestellt wurde, scheint sich die peripatetische Schule angenommen zu haben und zwar mit Erfolg.[1]) Schon Aristoteles theilte sie und sah sich deshalb, wenn *ἐπιορκεῖν* hiernach der Schwurhandlung selbst verbleiben sollte, genöthigt zur Bezeichnung des Eidesbruchs eine andere Wendung zu wählen.[2]) Aehnlicher Wen-

---

ἐν αὐτοῖς οὐχ οἷόντε, κἂν περὶ ἀληθῶν ὀμόσῃ τις ἢ ψευδῶν· καὶ τὸ θαυμαστικὸν δὲ πλεονάζον τῷ θαύματι παρὰ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ψεκτικὸν τῷ μονίμῳ (?) *οὔτε ἀληθές ἐστιν ἢ ψευδές, ἀλλὰ ὅμοια ἀληθέσιν ἢ ψευδέσιν· ἀλλ' αὗται μὲν ἀπὸ τῆς Στωϊκῆς ἀκριβείας ἔστωσαν αἱ λύσεις· μήποτε δὲ ἁπλοϊκώτερον ἐπελθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ· τὸ γὰρ ὀμοτικὸν „νὴ τὴν Ἀθηνᾶν" οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος δηλοῖ* . . . Hier, wo man gern weiter lesen möchte, bricht leider das Excerpt bei Brandis ab.

1) Es scheint, dass diese Ansicht sich sogar in der stoischen Schule einnistete; wenigstens wird in der Darstellung dieser Lehre bei Diog. Laert. VII 66 das *ὁρκικὸν* vom *ἀξίωμα* unterschieden und nur dem letzteren das *ἀληθὲς* und *ψεῦδος* vorbehalten (vgl. auch Menage z. St.). Ist dies gegen den Sinn Chrysipps, so entspricht ihm dagegen Ciceros Definition De off. III 108: Non enim falsum jurare perjurare est, sed quod ex animi tui sententia juraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere perjurium est. Anders wieder Achill. Tat. VIII 12, 7 *τὸν ὅρκον ψεύδονται* vom Bruch des Eides; ebenso *Τισσαφέρνης ἃ ὤμοσεν εὐθὺς ἐψεύσατο* bei Xenoph. Hell. III 4, 6.

2) Wenigstens weiss ich mir die Worte beim schol. Il. 3, 276 = fragm. Aristot. 143 Akad. Ausg., die L. Schmidt, Ethik d. Gr. II 455 unverständlich findet, nicht anders zu erklären. Es handelt sich um das Problem, ob und in wie fern nach dem beschwornen Vertrage zwischen Griechen und Trojanern und in Folge des Treubruchs des Pandaros die Trojaner bestraft werden können. Man hatte die Meinung aufgestellt, der Dichter halte die Trojaner für meineidig, und diese gegen einen solchen Vorwurf verteidigt. Aristoteles sagt nun, der Dichter stelle die Trojaner zwar nicht als meineidig dar, wohl aber als eidbrüchig; beides, *ἐπιορκῆσαι* und *βλάψαι τὸν ὅρκον*, dürfe nicht verwechselt werden: *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης, ὅτι οὐδ' ὁ ποιητὴς λέγει ὡς ἐπιώρκησαν, καθάπερ ἐπ' ἄλλων „ὣς φάτο καί ῥ' ἐπίορκον ὤμοσεν", ἀλλ' ὅτι κατάρατοι ἦσαν· αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς κατηράσαντο εἰπόντες „Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν, ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος". οὐκ ἐπιώρκησαν μὲν οὖν, ἐκακούργησαν δὲ καὶ ἔβλαψαν τοὺς ὅρκους· ἐπάρατοι οὖν ἦσαν· ταῦτά τοι καὶ Ἥρα πειρᾶται ἐξ αὐτῶν ὧν κατηράσαντο γενέσθαι αὐτοῖς τὴν βλάβην· εὐξαμένων γὰρ ἐκείνων „ὁππότεροι . . οἶνος" ἡ Ἥρα αὐτὸ τοῦτο παρακελεύεται τῇ Ἀθηνᾷ*

dungen hatte sich schon die homerische Dichtung bedient.[1]) Später braucht man wohl, in Übereinstimmung mit Chrysipps Theorie (in wie weit etwa in Zusammenhang damit, entscheide ich nicht), *ἐπιορκεῖν* und *ἐπιορκία* insbesondere vom Eidesbruch[2]); doch hat man schliesslich besondere Worte für diesen Begriff gebildet.[3]) Im schroffsten Gegensatz zu Chrysipp, der in fast juristischer Weise nur die ausgewachsene ans Licht tretende Handlung in Betracht zieht, befindet sich Eusebios[4]), indem er als Moralphilosoph der keimenden Hand-

---

„ἐλθεῖν ἐς Τρώων καὶ Ἀχαιῶν φύλοπιν αἰνήν, πειρᾶν δ' ὥς κεν Τρῶες ὑπερκύδαντας Ἀχαιοὺς ἄρξωσι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια δηλήσασθαι“. τὸ δὲ βλάψαι οὐκ ἔστιν ἐπιορκῆσαι.

1) *Ὑπὲρ ὅρκια πημῆναι, δηλήσασθαι* s. auch vor. Anm.

2) Auffallend Joseph. De bello Jud. II 8, 6: *τὸ δὲ ὀμνύειν περιΐστανται* (die Essener), *χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες.* In der Geschichte des Kleomenes und Archonides Aelian V. H. 12, 8. Kleomenes hatte dem Archonides zugeschworen, wenn er zur Herrschaft gelange, wolle er Alles *σὺν τῇ αὐτοῦ κεφαλῇ πράττειν: Κατασχὼν οὖν τὴν ἀρχήν, ἀποκτείνας τὸν ἑταῖρον αὐτοῦ, καὶ ἀποκρίνας τὴν κεφαλήν, καὶ μέλιτι ἐν σκεύει ἐμβαλών, ὁπότε μέλλοι τι πράττειν, τῷ ἀγγείῳ προσκύψας, ἔλεγεν ὅσα ἔπραττε· λέγων, μὴ παρασπονδεῖν μηδὲ ἐπιορκεῖν, βουλεύεσθαι δὲ μετὰ τῆς Ἀρχωνίδου κεφαλῆς.* Im Ev. Matth. 5, 33 ist zu *ἀποδώσεις τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου* der Gegensatz *ἐπιορκήσεις*, zum Halten der Eide das Brechen derselben. Ebenso bei Plutarch Aristid. c. 25. Die gleiche Bedeutung hat *ἐπιορκεῖν* aber schon bei Platon Apol. p. 35c und Isokr. 18, 3, ausserdem im hippokratischen Eide, wo dem *ὅρκον τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι καὶ μὴ ξυγχέοντι* gegenübersteht *παραβαίνοντι καὶ ἐπιορκοῦντι* (Littré IV 632). Uebrigens kann auch der deutsche „Meineid“ die gleiche Bedeutung erhalten, wie J. Grimms Worte zeigen (Kl. Schr. I 28): „der grund ist, weil ich eine vom land, in das ich aufgenommen worden war, ohne alles mein zuthun, mir auferlegte pflicht nicht brechen wollte, und als die drohende anforderung an mich trat, das zu thun, was ich ohne meineid nicht thun konnte, nicht zauderte der stimme meines gewissens zu folgen“.

3) *παρορκεῖν* und *παρορκία.* In der Vorbereitung sehen wir diese Bildung auf der Inschrift von Eretria (Inscriptt. jurid. Grecques S. 150), wo *ἐπιψηφίζει παρὰ τοὺς ὅρκους* (56) unterschieden wird von *εἰ δὲ ἐπιορκέοι* (55). Ebenso *παρὰ τοὺς ὅρκους* vom Eidbruch bei Isokr. 18, 2. Lykurg g. Leokr. 77. Polyb. III 26, 7. Vgl. auch Pindar Ol. 13, 82: *τελεῖ δὲ θεῶν δύναμις καὶ τὰν παρ' ὅρκον καὶ παρὰ ἐλπίδα κούφαν κτίσιν.*

4) Leider sonst unbekannt. Ueber ihn vgl. Mullach fragm. philos. III 5f. und dagegen Zeller Phil. d. Griech. V[3] 729, 4.

lung bis in die Seele nachgeht und die blosse Absicht des Eidbruchs, auch ohne nachfolgende That, schon als Meineid verdammt.[1]) Damit war in der Beurtheilung des Meineids eine Höhe des sittlichen Standpunkts erreicht, die man christlich nennen möchte[2]), wenn nur nicht nach der Meinung von Griechen bereits des fünften vorchristlichen Jahrhunderts[3]) auf demselben Standpunkt der delphische Gott gestanden und an dem Spartaner Glaukos und seinem ganzen Geschlecht den blossen, vorübergehend gehegten, aber nicht zur Ausführung gekommenen Gedanken des Meineids bestraft hätte. Diese eine Thatsache lässt mehr als vieles Andere einen Einblick thun in das Hin- und Herwogen der Urtheile über den Meineid und damit auch der Ansichten über das Wesen des Eides.

10. Reflectiren über den Eid. Der Glaube an seine Kraft schwindet.

Was ist der Eid, sein Wesen und seine Arten, wie weit sind wir an ihn gebunden, wo läuft die Grenzlinie zwischen ihm und Meineid — alle diese Fragen hatte man erwogen

---

1) Stob. flor. 28, 13 = ekl. 3, 16 Hense: *Φημὶ πάντα τὸν προαίρεσιν τοῦ ἐπιορκῆσαι ἀναδεξάμενον καὶ ἐπορμήσαντα ἐπὶ τὸν ὅρκον, εἰ καὶ μὴ ἐπελάσει τὸ ἔργον τῆς ἐπιορκίης τύχῃ τινὶ ἢ καὶ τῷ μὴ βουληθῆναι τὸν ἀπαιτέοντα, ὅμως αὐτὸν ἔχειν γνώμην τὴν τοῦ ψευδόρκου καὶ εἶναι τῆς ἐπὶ τῇ ἐπορκίᾳ ἁμαρτάδος τῆς ὀφειλευμένης κατὰ τῶν καὶ ἔργῳ ἐπιορκησάντων ἔνοχον τιμωρίης.*

2) Vgl. Ev. Matth. 5, 21f.: *Ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις — — Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῆ κτλ.* 27f.: *Ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη· οὐ μοιχεύσεις. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.* — Hierzu nehme man noch 33f.: *Πάλιν ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως κτλ.* An diese und andere das Gesetz reformirende Aeusserungen der Bergpredigt klingt auch in der Form an das Fragment des Eusebios bei Stob. flor. 27, 13: *οἱ πολλοὶ τοῖς ἀνθρώποις τὸ εὐόρκους εἶναι αὐτοῖς παραινέουσιν· ἐγὼ δὲ καὶ τὸ ἀρχὴν μηδ' εὐπετέως ὀμνύναι ὅσιον ἀποφαίνομαι.*

3) Die Geschichte erzählt Leotychides bei Herodot VI 86 mit der Nutzanwendung am Schluss: *οὕτω ἀγαθὸν μηδὲ διανοέεσθαι περὶ παραθήκης ἄλλο γε ἢ ἀπαιτεόντων ἀποδιδόναι.*

und sehr verschieden beantwortet. Auch darauf war man aufmerksam gewesen, dass er sehr verschieden auftritt bei den verschiedenen Völkern, ja nach den verschiedenen Individuen, die sich seiner bedienen. Immer erschien er als ein rechtliches Verhältniss, in der Regel zwischen Göttern und Menschen, aber später wenigstens mit der entschiedenen Neigung ein Rechtsgeschäft bloss von Menschen unter einander zu werden. Als Rechtsgeschäft aber war er an feste Formen gebunden, die sich nur auf die Institution eines einzelnen persönlichen Urhebers zurückführen liessen. Was man in historischer Zeit mehr als ein Mal erlebte, dass Fürsten und Gesetzgeber auch über die Formen des Eides Besonderes bestimmten, das übertrug man in seine Anfänge. Wie der Kaiser Claudius [1]), wie Solon [2]) und Andere [3]), so sollte auch Rhadamanthys besondere Arten des Eides aufgebracht haben [4]), und da auch das Rechtsleben der Götter des Eides nicht entbehren konnte, so galt hier als der Urheber einer eigenthümlichen Form desselben der Herrscher des Götterstaates, Zeus. [5]) Den Eid überhaupt, nicht bloss eine einzelne Form desselben, bei den Menschen eingeführt zu haben, dieses Verdienst schrieb man dem Cheiron zu [6]) und zwar in einem Athem damit, dass er den Menschen die Bahn der Gerechtigkeit gewiesen habe, sodass also auch hier wieder das Recht und der Eid an einander gekettet scheinen.

Stoff zu besonderen Schriften bot hiernach der Eid schon den Alten, und sie sind auch geschrieben worden. [7]) In welchem Interesse aber, entzieht sich unserer Kenntniss und ist namentlich darum schwer zu entscheiden, weil man schon im Alterthum den Eid von den verschiedensten Seiten be-

1) Cassius Dio 60, 5: *τήν τε τήθην τὴν Λιουΐαν — — ἐτίμησεν — — ταῖς γυναιξὶν ὅρκον τὸ ὄνομα αὐτῆς ποιεῖσθαι κελεύσας.*

2) Pollux 8, 142 (Usener Götternamen S. 159f.).

3) S. o. S. 16, 1.

4) Bei der Gans, beim Hund u. dergl.: vgl. z. B. schol. Arist. Vögel 521. Auch von Numa berichtet Plutarch Numa 16, dass er den Schwur bei der *Πίστις* eingeführt habe.

5) S. o. S. 19, 1. Damit soll wohl nicht in Widerspruch stehen Hesiod. Th. 805: *τοῖον ἄρ' ὅρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ κτλ.*

6) S. o. S. 3.

7) Ziebarth, De jure jurando S. 7, 1 vgl. S. 16, 1.

trachtete, der logischen [1]), rhetorischen [2]), der moral-philosophischen und juristischen, ja sogar der ganz äusserlich formalen, grammatisch-philologischen.[3]) Ja warum sollte man nicht schon im Alterthum ein religionsgeschichtliches Interesse am Eid genommen haben [4])? Dieser Annahme dient eine ansprechende Vermuthung, die eine Schrift über den Eid neben einer über Sprichwörter erscheinen lässt [5]); und in der That hat er mit diesen nicht bloss das gemein [6]), dass beide festgewordene Formen der Rede sind [7]), mit denen man eigene Behauptungen bekräftigt, sondern auch dass wie aus jenen alte Weisheit des Volkes redet (*παλαιᾶς φιλοσοφίας ἐγκαταλείμματα*), so in diesen sein Götterglaube erscheint.

Und wie das Denken über die Götter eine Frucht des Zweifels ist und wieder in neue Zweifel verstrickt, so war das nach allen Richtungen zu sich erstreckende Nachdenken über den Eid ein Zeichen, dass es wirklich mit ihm bedenk-

1) S. o. S. 4, 5 u. S. 75ff. Hierher gehört auch die Eintheilung des *ὀμοτικὸν* in *ἀπομοτικὸν* und *κατομοτικόν* schol. in Aristot. ed. Brand. p. 93b 22f. vgl. schol. Il. 1, 232.

2) S. o. S. 4. S. 7, 1. S. 63f.

3) Vgl. die Bemerkung über *νὴ Δί* für *νὴ Δία* bei Herodian II 903, 30ff. Lentz. (Lobeck Elem. II 273), oder bei demselben *π. μον. λέξ.* 47, 2 (S. 157 Lehrs), dass *Δάματερ* in Folge seines häufigen Gebrauchs von Manchen für ein Adverb gehalten wurde. Ueber die Bedeutung der *σύμβολα* beim Eidschwur grübelten wie die Neuern so die Alten schon, wie über das *σκῆπτρον* Achills, dass es die *Δίκη Θέμις Βασιλεία* darstelle: schol. Il. 1, 234. Eustath. z. St. S. 77, 37f. 78, 16 u 26 Stallb.

4) J. Grimm, Vorr. z. deutsch. Myth. S. XXXI³. Der Scholiast zu den Fröschen 1374 bemerkt wenigstens, dass seltenes Schwören und der Gebrauch elliptischer Eide von Frömmigkeit zeugen; ähnlich der Scholiast zu Pindar Nem. 11, 30, nach dem solche Frömmigkeit den Menschen der alten Zeit eigen war. Vgl. Kratin fr. 231 Kock.

5) Bei Sext. Emp. adv. grammat. 253 ist nach einer Vermuthung von Wilamowitz, wie Ziebarth a. a. O. S. 7, 1 mittheilt, *καὶ περὶ παροιμιῶν καὶ ὅρκων* (st. *ὅρων*) zu lesen.

6) Rahener Satiren 2, 186 (Versuch eines teutschen Wörterbuchs) nennt den Eid geradezu ein Sprichwort: „Ich will nicht zu Gott kommen; ich bin des Teufels mit Leib und Seele"; ist das gewöhnliche Sprichwort eines gewissen Narrens, welcher gar zu gern aussehn möchte wie ein Freigeist.

7) Cicero, De off. II 55: id quod a nostris hominibus saepissime usurpatum jam in proverbii consuetudinem venit.

lich stand und der in die Tiefe und Weite sich immer mehr bereichernden Theorie eine immer ärmer werdende Praxis zur Seite ging, ärmer an Glauben und ärmer an Ernst.[1]) Vorbereitet hat sich dies schon von den ältesten Zeiten her. Das Misstrauen, dessen Beseitigung der Eid dienen sollte, liess sich nicht unterdrücken: es lauerte dem Eide auf und untergrub seine Glaubwürdigkeit. Dem Schwur des kleinen Hermes schenkten bereits die Götter keinen Glauben und beantworteten ihn mit Gelächter (s. o. S. 20, 2). Man steigerte daher den Eid und unterschied verschiedene Grade desselben, die einem Mehr oder Minder seiner Glaubwürdigkeit entsprachen (s. o. S. 8f.).[2]) Demselben spitzbübischen Hermes, dessen Eid bei den *προθύραια* des Himmels keinen Glauben findet, traut Apoll unbedingt, als er den „grossen Eid" der Götter schwört.[3]) Aber bisweilen genügte der einfache Eid überhaupt nicht, so dass man es nöthig fand ihn zu wiederholen, natürlich gern in heiliger Zahl.[4]) Nur verschleiert

---

1) Die Häufigkeit der Meineide, der verfallende Glaube an den Eid hat auch in neuerer Zeit dazu beigetragen die Litteratur über die Eidesfrage zu vermehren: vgl. B. Bauer, Der Eid, im Vorwort.

2) J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. I 349: „Allein nun giebt es schon zu denken, dass in wichtigern Fällen die Ceremonie in der auffallendsten Weise gesteigert wurde, ganz als ob dem gewöhnlichen Eide gar nicht mehr getraut worden wäre. In Syrakus gab es einen sogenannten „grossen Eid" im Heiligthum der Thesmophoren" u. s. w.

3) H. in Mercur. 519ff.

4) Aristoph. Frösche 305f.:

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.
κατόμοσον.
ΞΑΝΘΙΑΣ.
νὴ τὸν Δία.
ΔΙΟΝΥΣΟΣ.
καὖθις κατόμοσον.
ΞΑΝΘΙΑΣ.
νὴ Δί'.
ΔΙΟΝΥΣΟΣ.
ὄμοσον.
ΞΑΝΘΙΑΣ
νὴ Δία.

Das Gebiet der heiligen Drei ist ein weites. Aehnlich wird die Versicherung durch dreimaliges Sagen verstärkt bei Antiphon Tetr. Γβ3: *ἐγὼ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον οὐκ ἀποκτεῖναί φημι.* Dreimal ruft der

wurde diese Wiederholung, wenn mehrmals derselbe Gott, aber unter verschiedenen Namen angerufen wurde.[1]) Dies

Priester dem Hylas und dreimal antwortet das Echo: Antonin. Liber. (Nikander) 26. Wer sich den Unterirdischen weiht, ruft sie dreimal an: ebenda 25. Vgl. das dreimalige „Hier ist des Herrn Tempel" beim Propheten Jerem. 7, 4. Man wird auch an das dreimalige Herein erinnert, das Mephistopheles fordert um bei Faust eintreten zu können. Ueber die Drei im Zauber und Gegenzauber vgl. Rohde Psyche 253, 1. Anderes bei Diels, Sibyll. Blätter S. 40, 1. Aus dem deutschen Recht hat Mehreres der Art gesammelt J. Grimm, Rechtsalterth. S. 209f. Besonders bemerkenswerth erscheint die Formel „so gebiete ich nun Recht, Recht, Recht". Vgl. ebenda S. 347 (der Zenner schlägt dreimal an die Lauze, rufet Hör, Hör, Hör). 390. 393 878 (dreimaliges Wehgeschrei). Näher liegt, weil es sich da ebenfalls um einen Schwur handelt, aus den Romancen des Cid der Eid, den König Alfons dem Cid leistet. Ich kann nur nach dem Liederbuch vom Cid, verdeutscht von Regis, S. 195f. citiren. Der Cid hat den Eid vorgesprochen. Weiter heisst es:

„Don Alfonso wars zufrieden;
Leget nach Gebrauch und Fug,
Beide Händ' an heilgem Altar
Auf ein Evangelien-Buch,
Und beschwur, dass er am Tode
Seines Bruders schuldlos wär.
Dreimal wiederholt' es Rodrich:
Bis der König, zürnend schwer,
Zu ihm sprach: „genug"!

Dreimal verleugnete Petrus den Herrn und zwar μεθ' ὅρκου: Ev. Matth. 26, 72 (eine Art Gegenstück hierzu bildet das dreimalige „ich bin ein Christ" des h. Lukianos: Acta Sanct. I p. 361. Jo. Chrysost. hom. in S. Lucian. = II p. 528 Montf.). Mit einem dreimaligen Eide kann man auch die dreimalige Berufung auf Zeus vergleichen bei Soph. Philokt. 989f. Die Archonten in Athen schworen beim Antritt ihres Amtes zweimal dasselbe, zuerst bei der Königshalle und dann auf der Akropolis (Pollux 8, 86); aber doch wohl mit verschiedener Eidesformel, so dass der Fall hier etwas anders liegt. Eher könnte hierher gehören was Grimm, Rechtsalterth. S. 117, aus dem Hürnen Sifrit anführt:

dô Sifride der kuene diu maere reht vernam,
sin swert stiez er in die erden, und zuo dem steine kam,
darûf swnor er drî eide.

Die alten Slaven trauten sogar den Göttern nicht eher, als bis diese ihnen im Rosse-Orakel dreimal hinter einander ihren Willen erklärt hatten: Saxo Gramm. XIV = II S. 887 ed. Müller. Aber auch Apollon thut dreimal durch pythischen Orakelspruch dem Laios seinen Willen kund: Aisch. Sieben 729ff. Kirchh.

1) Ein solonisches Gesetz gebot den dreifachen Schwur beim Ἱκέσιος, Καθάρσιος und Ἐξακεστήρ (Pollux 8, 142), unter welchen drei

ist nur der Uebergang dazu, dass, um dem Eide die möglichste Festigkeit zu geben, nicht bloss mehrere Gottheiten, sondern auch Gottheiten und andere Wesen verbunden wurden, ja eine Vereinigung sämmtlicher Eide in einem einzigen Schwure stattfand.[1])

Liegt hierin eine Geringschätzung des Schwurs von Seiten dessen, dem geschworen wird, so spricht sich eine Missachtung des Eides auch von Seiten der Schwörenden darin aus, dass diese es mit Eiden sehr leicht nahmen und rasch bei der Hand waren einen solchen zu leisten. Es ist längst aufgefallen, wie oft bei den Griechen im öffentlichen und privaten Leben geschworen wurde.[2]) Schon Eumaios

---

Namen sich doch nur der eine Zeus verbirgt (Usener Götternamen S. 159f.). Anf Fälle dieser Art dentet Philon De decalogo p. 196 M, wenn er tadelnd erwähnt *διομνυμένους καὶ ὅλας ῥήσεις ὅρκων συνείροντας, τῷ τοῦ θεοῦ πολυωνύμῳ χρησαμένους ὀνόματι ἔνθα μὴ δεῖ πρὸς ἀσέβειαν.*

1) Was in den von Schrader Reallexicon S. 167 angeführten Versen der Edda heisst „alle Eide schwören", geschah thatsächlich anch bei Griechen nnd Römern: s. o. S. 23, 1. Vgl. noch Mommsen, Staatsrecht II³ 2 S. 809, 5. Weitcrer Beispiele der Verbindung vieler Eideshorte, deren sich unzählige darbieten, bedarf es nicht; die Neigung dieser Vielheit sich bis znr Allheit zu steigern ist ausserdem unverkennbar. Bemerkenswerth ist der Schwur der Hera Il. 15, 36ff.:

ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν,
σή θ' ἱερὴ κεφαλὴ καὶ νωίτερον λέχος αὐτῶν
κουρίδιον, τὸ μὲν οὐκ ἂν ἐγώ ποτε μὰψ ὀμόσαιμι.

Durch das eingeschaltete und nur anf *Στυγὸς ὕδωρ* bezügliche *ὅς τε μέγιστος ὅρκος* wird dieser Schwur bei der Styx als ein einzelner *ὅρκος* von den übrigen gesondert und der gesammte Schwur der Hera somit im Sinne Homers ausdrücklich als eine *πολυορκία* bezeichnet. Gegen die landläufige Meinung, die in der Anhänfnng der Eide eine Bekräftigung der Wahrheit sieht, wenden sich Andere und erkennen darin nur das Zeichen eines schlechten Gewissens. So sagt Philon De special. legg. p. 271 M: *ἄλλ' ἐπ' ἄλλοις ἐπιφέροντες ὀνόματα σωρηδὸν οὐκ ἐρυθριῶσι νομίζοντες τῇ πυκνότητι καὶ τῷ συνεχεῖ τῶν ἐπαλλήλων ὅρκων ὧν διανοοῦνται περιέσεσθαι, λίαν ὄντες εὐήθεις. Οὐ γὰρ πίστεως ἡ πολυορκία τεκμήριον ἀλλ' ἀπιστίας ἐστὶ παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν.* Vgl. Shakespeare, All's well that ends well IV 2: 'tis not the many oaths that make the truth, But the plain single vow that is vow'd true.

2) Franz Hofmann, Beiträge zur Geschichte des griech. u. römischen Rechts S. 101f.

sieht sich genöthigt seinem verkleideten Herrn anzudeuten, dass er nicht voreilig schwören solle.[1]) Und in der That gehen den homerischen Göttern und Menschen die Eide schnell über die Lippen; sie gleichen in dieser Hinsicht ganz ihren späten Nachkommen, denen zu Liebe die Warnung vor leichtfertigem Schwur der Jurist Ulpian in griechischer Sprache giebt.[2]) Durch den häufigen Gebrauch nutzen sich die Eide ab[3]): und mehr noch als bei andern Völkern beobachten wir es bei den Griechen, dass alte Eidesformeln zu blossen Füllstücken der Rede herabsinken[4]), zu rhetorischen Floskeln ausgehöhlt werden[5]) oder als Adverbien der Bekräftigung erstarren.[6]) Vollends im Munde desperater[7]) Menschen, die keine Rücksicht noch Scham kannten[8]), wurde der

---

1) Od. 15, 171: *ἀλλ' ἦ τοι ὅρκον μὲν ἐάσομεν κτλ.*

2) *Μὴ προπετῶς ὄμνυε*: Dig. 12, 2, 13, 6. Dieselbe oder ähnliche Wendungen bei Suidas u. *ναὶ μὰ τὸ* (II 1 S. 943 Bernhardy): *οἱ ἀρχαῖοι οὐ προπετῶς κατὰ τῶν θεῶν ὤμνυον.* Eusebios bei Stob. flor. 27, 13: *μηδ' εἰπετέως ὀμνύναι.* schol. Eur. Hipp. 612 Schw.: *ὤμοσε — ἡ γλῶσσα προπετέστερον.* — Dass die Griechen, um ein leichtsinniges Schwören der Art zu bezeichnen, ein besonderes Wort gebildet hatten, *ὀρκίλλεσθαι*, mag gleich hier bemerkt werden; bei Hesych. und Photios wird es mit *διὰ κενῆς ὀμνύναι*, von Meineke im Philol. 12, 617 mit „temere, leichtsinniger Weise, bei jeder Gelegenheit“ erklärt.

3) Dass die Vervielfältigung des Eides im Mittelalter sein Ansehen schwächte, bemerkt J. Grimm RA. S. 904, 1.

4) Philon, De decalogo p. 196 M: *εἰσὶ δὲ οἳ μηδὲ κερδαίνειν μέλλοντες ἔθει πονηρῷ κατακόρως καὶ ἀνεξετάστως ὀμνύουσιν ἐπὶ τοῖς τυχοῦσιν, οὐδενὸς ἀμφισβητουμένου τὸ παράπαν, τὰ μὲν αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ προσαναπληροῦντες ὅρκοις κτλ.* Vgl. Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 3: pravus mos invaluit juramenta in ornamentum ac supplementum velut sermonis adhibere.

5) Das ergötzlichste Beispiel der Art lieferte freilich ein römischer Redner bei Quintilian Institt. IX 2, 95, wozu Halm die weiteren Belege giebt.

6) Vgl. G. A. Schröder, De Graecorum juramentis S. 10.

7) *Ἀπονενοημένοι*: die Charakteristik eines solchen bei Theophrast Charact. 6, wo es heisst *τοιοῦτός τις οἷος ὀμόσαι ταχύ* (Vahlen, Berl. Progr. 1900/1901 S. 9).

8) „Verzweifelte Buben“, wie auch Luther sagt (Werke, Erlang. Ausg., 9, 108), „die Gott lästern und schänden“. Pseudo-Demosth. g. Aristogeit. I 32 sagt vom Angeklagten: *οὐχ ὁρᾶτε ὅτι τῆς φύσεως αὐτοῦ καὶ τῆς πολιτείας οὐ λογισμὸς οὐδ' αἰδὼς οὐδεμία ἀλλ' ἀπόνοια ἡγεῖται;* Da die Eidestreue aus der *αἰδὼς* entspringt, (s. o. S. 20 ff.), so ist es

Schwur zum blossen Spiel: ebenso wie die Neueren[1]) haben dies schon die Alten beobachtet und in packenden Gestalten uns vor Augen geführt.[2]) Schon früh hat man dieser immer mehr zunehmenden Leichtfertigkeit im Gebrauche des Eides zu steuern versucht, und sie ist jedenfalls mit eine Ursache gewesen, dass in besonders wichtigen Fällen des öffentlichen und privaten Lebens das Schwören an bestimmte Formen, sei es allgemein vorgeschriebene oder für den besonderen Fall verabredete, gebunden und so erschwert wurde.[3]) Solche feste Formen kannte bereits die homerische Zeit (s. o. S. 29, 3). Nicht bloss die Worte wurden dadurch gebunden, sondern das ganze Auftreten und Verhalten des Schwörenden[4]), der

---

wichtig, dass auch nach dieser Stelle, sobald man damit die Charakteristik des *ἀπονενοημένος* (vor. Anmerkg.) vergleicht, Naturen, denen die *αἰδὼς* fehlt, sich durch Eide nicht gebunden fühlen.

1) Camper in den Briefen an Merck S. 467: Ces libertins, qui entremêlent leurs discours de jurement, pour y donner plus de force plus d'énergie.

2) Eine solche ist schon der Wursthändler des Aristophanes, den der Dichter sagen lässt (Ritt. 297 f.): *Νὴ τὸν Ἑρμῆν τὸν ἀγοραῖον, Κἀπιορκῶ γε βλεπόντων.* In einem Athem schwört er und bekennt sich zum Meineid! In wie fern dies möglich sei, ist von Aristot. Soph. El. 25 p. 180a 35 ff. als dialektisches Problem erörtert worden: *ἆρ' ἐνδέχεται τὸν αὐτὸν ἅμα εὐορκεῖν καὶ ἐπιορκεῖν; — — ἢ οὔτε τὸ εἶναί τι καὶ εἶναι ταὐτόν; τὸ δὲ μὴ ὄν, οὐκ εἰ ἔστι τι, καὶ ἔστιν ἁπλῶς· οὔτ' εἰ εὐορκεῖ τόδε ἢ τῇδε, ἀνάγκη καὶ εὐορκεῖν, ὁ δ' ὀμόσας ἐπιορκήσειν εὐορκεῖ ἐπιορκῶν τοῦτο μόνον, εὐορκεῖ δὲ οὔ.*

3) Vgl. Plautus Pseudol. 352 f.:
CA. Iuravistin te illam nulli venditurum nisi mihi?
BA. Fateor. CA. Nempe conceptis verbis? BA. Etiam consutis quoque.

Aus der Frage des Calidorus „etiam conceptis verbis?“ erhellt, dass durch die concepta verba der Schwur gewichtiger und aus demselben Grunde der Meineid schlimmer wurde. Abraham Saur in der Dedicatio seiner Schrift von Jurament räth der „Oberkeit durch eigen Formular und Ordnung der Eiden“ der im Schwang gehenden Untreu zu steuern und wehren. Knaust in der Vorrede sagt noch bestimmter: Die Alten haben sich „derhalben zum Höchsten Beflissen, dass sie Mass, Weg und Weise finden und geben möchten, dadurch und damit den Meineiden, soviel möglich, könnte gesteurt werden; daher sind viel Form, Act und Gestalt zu schwören erflossen“.

4) Vgl. Philon, De decalogo p. 197 M, der ebenfalls, um den Meineid zu verhüten, den Schwörenden bestimmten Vorschriften, ja einer ängstlichen Vorbereitung, unterwirft: *Διὸ χρὴ τὸν μέλλοντα*

sich in Folge dessen von allen Seiten beobachtet fühlte[1]) und so namentlich in der Zeit der Redner und, seit auch die Rhetorik den Schwur unter ihre Themata aufgenommen hatte, leicht zum Schauspieler werden konnte.[2])

Fragt man nach den Ursachen, die dazu führten, dass bei der Eidesleistung der Ernst auf Seite des Schwörenden und auf der des Hörenden der Glaube immer geringer wurden, so ist nur eine davon das Schwinden des Götterglau-

---

ὀμνύναι πάντ' ἐπιμελῶς ἐξητακέναι καὶ σφόδρα περιττῶς, τὸ πρᾶγμα εἰ εὐμέγεθες, καὶ εἰ γέγονεν ὄντως, καὶ εἰ πραχθὲν κατείληφε παγίως, ἑαυτόν, εἰ καθαρεύει ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ γλῶτταν — — — — — —. Ἐρευνάτω δὲ καὶ τὸν τόπον καὶ καιρὸν ἐπιτήδειον.

1) Wie man die Mienen der Schwörenden beobachtete, zeigt Cicero pro Fontejo 28 und was Tacitus erzählt Hist. 4, 41.

2) Diese Art von Schauspielerei schildert Rabener Satiren I 29: „Ich hatte wahrgenommen, dass ein unverschämter Leichtsinn bei Ablegung eines Eides gewissermassen zu einer Art des Wohlstandes geworden war. Frauenzimmer, welche sich würden geschämt haben, ihrem Bräutigam vor dem Altar anders als mit einer ehrbaren und gesetzten Miene die Versicherung ihrer Treue zu geben, hüpften mit dem flatterhaften Leichtsinne einer Coquette vor den Richterstuhl und schwuren mit lachenden Mienen den schrecklichsten Eid. Männer, nnd Männer, deren Amt vielmals erfordert, dass sie selbst Andere vor dem Meineide warnen müssen, verrichteten diese Handlung mit einer so frechen Sorglosigkeit, dass sie nm nichts bekümmert zu sein schienen, als wie sie ihre Füsse wohl stellen, den Hut nnterm Arm anständig halten und den Mantel auf eine galante Art zurückschlagen möchten. Wer sie in dieser Stellung gesehen hätte, der würde nicht darauf gefallen sein, dass sie hier wären, vor dem Angesichte des obersten Richters sich entweder zu rechtfertigen oder ewig zu verfluchen; er würde haben glauben müssen, dass sie da stünden, vor der anwesenden Gesellschaft einen Scarmntz zu tanzen.“ II 185: „Einen Eid ablegen, ist bei Leuten, die etwas weiter denken als der gemeine Pöbel, gemeiniglich nichts anders als eine gewisse Ceremonie, da man aufrecht steht, die Finger in die Höhe reckt, den Hut unter dem Arme hält und etwas verspricht oder betheuert, das man nicht länger hält, als bis man den Hut wieder aufsetzt. Mit einem Worte: es ist ein Compliment, das man Gott macht.“ Dass auch den Alten solche Schauspielerei nicht fremd war, davon ist eine Spur in der Schilderung des *περίεργος* erhalten, die Theophrast giebt Charact. 13 Schl.: *καὶ ὀμνύναι μέλλων, εἰπεῖν πρὸς τοὺς παρεστηκότας ὅτι Καὶ πρότερον πολλάκις ὀμώμοκα.* Man glaubt ihn zu sehen, wie er selbstbewusst umherblickt und ordentlich wie Einer, der sich rühmt, schon Uebung im Schwören zu haben (Menander fr. 569 Kock, was Casaubonus verglichen hat, scheint mir anders aufzufassen).

bens.[1]) Man darf sich aber deren Bedeutung nicht zu gross vorstellen. Ob die Schwörenden an Götter glaubten oder nicht, fing an seine Bedeutung zu verlieren, seit die Götter selbst bei der Eidesleistung nicht mehr viel bedeuteten und entweder nur wie Statisten bei menschlichen Abmachungen assistirten (s. o. S. 69ff.) oder, wenn man ja ihr Eingreifen erwartete, davon doch nicht die Meineidigen selber, sondern in der Regel erst ihre Nachkommen betroffen zu werden schienen. Thatsache ist jedenfalls, dass im Angesichte des lichten Olymps und umgeben von der Fülle leibhaften Götterlebens der junge Hermes und Hera mindestens nahe an den Meineid streifen (o. S. 13 u. 43), dass dagegen der philosophische Verkünder einer entgötterten Welt, Demokrit, mit peinlicher Strenge auf das Halten geschworener Eide dringt (s. o. S. 64, 2).[2]) Vollends die zahlreichen Eide, die ohne Anrufung der Götter zu Stande kamen, wurden natürlicher Weise auch durch das Schwinden des Götterglaubens nicht berührt.[3]) In dem Maasse dagegen als die Menschen aufhörten der *αἰδώς* fähig zu sein, musste auch das Ansehen der Eide abnehmen, deren Bindekraft wesentlich von jener abhing (s. o. S. 20ff.).[4]) Im Gange der griechisch-

1) Als locus classicus wird mit Recht dafür angeführt Platons Gess. XII 948 B. ff. Vgl. Apol. 35 D u. Polyb. VI 56, 12 f. Einen kräftigen Kommentar dazu liefern Aeusserungen des neuerdings zum Atheismus bekehrten Strepsiades, der den Zeus als Schwurgott für alle Aufgeklärten lächerlich findet (Arist. Wolk. 1241: *καὶ Ζεὺς γελοῖος ὀμνύμενος τοῖς εἰδόσιν*) und, um das Vergnügen eines Meineids bei Zeus, Hermes und Poseidon zu haben, noch drei Obolen zuzahlen möchte (1235: *κἂν προσκαταθείην γ', ὥστ' ὀμόσαι, τριώβολον*). — Bei Libanios IV S. 73, 22 Reisk. wird geschlossen, dass, wenn Einer die Götter nicht fürchte, man auch seinen Eidschwüren nicht glauben könne.

2) Freilich war es in der Zeit des Demokrit auch möglich zur *ἀνάγκη φύσεος* zu beten, wie Eur. Troad. 886 f. lehrt:

Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσευξάμην σε.

3) Hier mag man sich auch der Worte des Zosimus 5, 51 erinnern, dass in Folge der Abnahme des Götterglaubens der Schwur beim Haupte des Kaisers desto mehr galt. Vgl. hierzu Tertullian Apol. 28: citius apud vos per omnes deos quam per unum genium Caesaris pejeratur (Mommsen, Staatsr. II[3] 2 S. 810, 4).

4) Eur. Hippol. 439 f. Kirchh.:

βέβακε δ' ὅρκων χάρις, οὐδ' ἔτ' αἰδώς
Ἑλλάδι τᾷ μεγάλᾳ μένει, αἰθερία δ' ἀνέπτα.

attischen Cultur aber lag es — und vielleicht liegt es im Gange jeder menschlichen Cultur, da sie den Einzelnen seiner Umgebung gegenüber freier und selbstbewusster macht — dass jene, *αἰδὼς* genannte, Scheu vor einem Ehrwürdigen in den Gemüthern mehr und mehr zusammenschrumpfte; und dann waren die griechischen Eide in ihrer alltäglichen Abnutzung[1]) oder gebannt in stehende Formeln, die man sprechen konnte ohne etwas dabei zu empfinden, gewiss nicht geeignet sie neu zu beleben. War daher die Bindekraft des Eides ohnedies bei den Griechen nie sehr stark gewesen (s. o. S. 22), so hielt sie jetzt vollends nicht mehr Stand, als die neue Zeit begann mit ihrer Jagd des Einzelnen nach dem nackten Vortheil und ihrer Entfesselung der Leidenschaften, die über alle Schranken hinwegstürmten[2]), mit ihrer Realpolitik im öffentlichen Leben, die naturgemäss einen Schatten auch auf die Moral des privaten Verkehrs warf[3]), und nicht am Wenigsten auch mit ihren Bürgerkriegen, die Eid gegen Eid setzten.[4]) Damals sprachen Lysander und nach ihm Demades

---

1) *Φύεται γὰρ ἐκ πολυορκίας ψευδορκία καὶ ἀσέβεια*, sagt Philon, De decalogo p. 196 M.

2) Auch Platons Reformen, den Eid betreffend, gehen von der Voraussetzung aus, dass derselbe, wenn er in Streit mit dem *κέρδος* gerät, diesem nicht gewachsen ist: Gess. XII 948 E f. Nicht anders beurteilt seine Landsleute Thukydides, wenn er in der traurig-schönen Schilderung des Zeitalters von ihnen sagt, dass kein Eid furchtbar genug war sie zu binden (III 83, 2) und seine Geltung immer nur so lange dauerte als der davon zu erhoffende Nutzen (82, 6 f.). Vgl. die Charakteristik Menons bei Xenophon Anab. II 6, 21 f.

3) Garve zu Cicero von den Pflichten III S. 203 (6. Ausg. Breslau 1819): „Wenn die Staaten selbst, und die, welche ihnen vorstehen, mit ihren Eiden spielen, so wird, nicht durch einen laut gezogenen Schluss, sondern durch einen stillen Einfluss des Beispiels, der Eid auch in dem Verkehr zwischen einzelnen Personen gering geschätzt werden.“ Die Frage, ob das Wohl des Vaterlandes höher steht als die Eidespflicht, wird verquickt mit der andern, in wie weit der Einzelne durch seinen Schwur das ganze Volk verpflichte, in der Geschichte, die Plutarch Aristid. 25 von Aristides erzählt und die die an den Caudinischen Vertrag angeknüpften Erörterungen (Livius IX 8 f.) in die Erinnerung ruft. Vgl. dazu Sophokles o. S. 67, 1.

4) Shakespeare, King John III 1:

So mak'st thou faith an enemy to faith;
And like a civil war, sett'st oath to oath.

mit berüchtigter Offenheit nur aus[1]), was Unzählige nicht zu sagen wagten, aber thaten.

11. Versuche einer Reform des Eides. Rhadamanthys.

Den Missbrauch des Eides abzustellen und sein schwankendes Ansehn wieder zu stützen sind schon früh Versuche gemacht worden. Der älteste knüpft sich an den ehrwürdigen Namen des Rhadamanthys. Der Bruder des gefeierten Gesetzgebers war naturgemäss der gerechte Richter, und die Grundsätze, nach denen er Recht gesprochen haben sollte, blieben noch lange und weithin bei den Griechen in Geltung. Wie die Weisung eines alten Schöffen[2]) klingt der uralte Satz[3]), dem in der Theorie der Strafe kaum einer an Einfachheit und Fruchtbarkeit gleichkommen wird, dass, wenn Einer leidet, was er gethan hat, dies gerades Recht sei.[4]) Diesen Gedanken, der sich bereits in einem Hesiodischen Gedichte

1) Um die Eidestreue der Pythagoreer in desto helleres Licht zu setzen, stellt Diodor Sic. X 9 ihr die Grundsätze dieser zwei Vertreter der beiden Hauptstaaten Griechenlands gegenüber, ὧν ὁ μὲν ἀπεφαίνετο τοὺς μὲν παῖδας δεῖν ἐξαπατᾶν τοῖς ἀστραγάλοις, τοὺς δὲ ἄνδρας τοῖς ὅρκοις, ὁ δὲ διαβεβαιούμενος ὅτι δεῖ τὸ λυσιτελέστατον ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ὅρκων αἱρεῖσθαι. Dasselbe von König Philipp bei Aelian V. H. 7, 12. (Salvian, De gubern. dei IV 14, 69: Tantus apud hos [sc. negotiatores et Syricos] dei honor est, prohibentis jusjurandum, ut singularem aestiment fructum omne perjurium). Vgl. Lasaulx, Der Eid bei den Griechen S. 32, 133.

2) Hom. Il. 18, 507 f.

κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα,
τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.

Vgl. Anm. 4 u. Il. 23, 580: ἰθεῖα γὰρ ἔσται sc. δίκη. Bei Seneca, Apocol. 14 begründet in der That Aeacus mit diesem Satz seinen Richterspruch.

3) Aisch. Choeph. 305 f. Kirchh.: δράσαντι παθεῖν, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ. Bei Platon als κατὰ φύσιν δίκη bezeichnet (Gess. IX 870 E; auf jus naturae beruht das vim vi, arma armis repellere nach Dig. 43, 16, 1, 27) und als göttliches Gesetz aus alter Priesterlehre abgeleitet (a. a. O. 872 D f. 873 A).

4) Εἴ κε πάθοι τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο: Aristoteles Eth. Nik. V 8 p. 1132ᵇ 25 f., der den Satz als τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον bezeichnet. Weitere Belege bei Wecklein zu Aisch. Choeph. 312 f., Paroemiogr. Gr. ed. Leutsch et Schneidew. I S. 396 u. Rzach zu Hesiod. fr. 198

fand[1]), legt Aristoteles dem alten kretischen Richter bei[2]) und er erscheint dessen nicht unwürdig. Man wird der Bedeutung desselben nicht ganz gerecht, wenn man darin nur die Fixirung der ältesten Rechtsansicht oder eines alten Gewohnheitsrechts erblickt.[3]) Das jus talionis mag ja uralt sein und in der menschlichen Natur selber wurzeln[4]), in den ersten Anfängen der historischen Zeit tritt es uns aber, in der Anwendung wenigstens auf den Mord, nicht mehr rein entgegen, sondern hat in bedenklichem Maasse dem unwürdigen Abkauf der Rache durch das Wergeld[5]) oder der religiösen Sühnung von Seiten der Götter[6]) Platz gemacht.

---

1) Fr. 198 Rzach, wo ihm vorausgeht der Vers:

Εἰ κακά τις σπείραι, κακὰ κέρδεά κ' ἀμήσειεν.

2) Vgl. S. 90, 4. Bei Seneca (S. 90, 2) macht Aeacus,als Todtenrichter der College des Rhadamanthys, Gebrauch davon.

3) Wie Gilbert, Beiträge z. Entwickelungsgesch. d. griech. Gerichtsverf. S. 520 n. K. Fr. Hermaun-Thalheim, Griech. Rechtsalterth. S. 119 anzunehmen scheinen. Als Fixierung eines alten Gewohnheitsrechtes erscheint der Satz bei Hoeck, Kreta 2, 198.

4) Der frische Rachetrieb geht dem Mörder gegenüber auf Tödtung, und diese Art der Vergeltung, namentlich da sie vom Ermordeten selber als Sühne begehrt wurde, liess sich ursprünglich gewiss nicht mit Geld abkanfen.

5) Bekannt sind Aias' Worte in der *Πρεσβεία* (Il. 9, 632 ff.), in denen er dem unversöhnlichen Achill die bestehende Sitte zum Muster vorhält:

καὶ μέν τίς τε κασιγνήτοιο φονῆος
ποινὴν ἢ οὗ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτος·
καί ῥ' ὃ μὲν ἐν δήμῳ μένει αὐτοῦ πόλλ' ἀποτίσας,
τοῦ δέ τ' ἐρητύεται κραδίη καὶ θυμὸς ἀγήνωρ
ποινὴν δεξαμένου.

So fest schien bereits die mildere Sitte zu stehen, dass auch die tief leidenschaftliche nnd znr Rache geneigte Natnr des Telamoniers sich ihr hier wenigstens nnd in der Rede an einen Andern beugte. Wo die Blntrache in alter Zeit bestand und wo sie sich bis in die neuere erhalten hat, immer scheint man neben ihr auch das Wergeld genommen zn haben: J. Grimm, Dentsche Rechtsalterth. 272 ff. 650 ff., Schrader, Reallexicon 99 ff.

6) Dies scheint weniger unwürdig als der Abkauf; aber das Recht des unschuldig Gemordeten wurde doch auch hierdurch gekränkt. In der späteren Zeit dagegen fand man dies so sehr in der Ordnung, dass bereits den ersten Mörder, Ixion, Zeus auf solche Weise von der Blutschuld gereinigt haben sollte: Diodor Sic. IV 69, 5. Dieser Fall und die Art, wie er vom höchsten der Götter war behandelt worden, wurde dann das Muster für andere: Aisch. Eum. 707 f. Kirchh. (vgl. 437). Aehnlich wie mit Ixion wird übrigens auch mit dem ersten

Dass aber der Satz des Rhadamanthys in eine noch ältere Zeit zurückweise, als das Ueberbleibsel einer prähistorischen Epoche, ist ganz unwahrscheinlich. Es bleibt also nichts übrig als anzunehmen, dass er ausgesprochen wurde im Gegensatz zu den herrschenden Anschauungen. Erst so erlangt er auch eine Bedeutung, die ihn werth machen konnte einem der Heroen der Gerechtigkeit beigelegt zu werden. Gegenüber einer laxeren Praxis in der Behandlung namentlich des Mordes, die bekanntlich von Zeit zu Zeit immer wiedergekehrt ist, in den neueren Jahrhunderten nicht bloss, sondern schon während des Alterthums, und so charakteristisch den wechselnden Geist der Zeiten spiegelt, machte dieser Satz wieder Ernst mit der Vergeltung und hielt aus der blutigen Rache das fest was in dieser natürlich und heilig zu sein schien.[1]) — Aber er that mehr als das, er schärfte nicht bloss den Strafbegriff, sondern stellte ihn allererst auf: aus der Rache wird erst jetzt eine Strafe, d. h. die bis dahin willkürliche Vergeltung wird durch den Satz des Rhadamanthys an eine feste Norm gebunden.[2])

Die Bedeutung dieses Satzes ist aber damit noch nicht erschöpft. Da er besagt, dass jedem Thun sein Leiden ge-

---

Mörder des Alten Testamentes, mit Kain, verfahren nach der Genesis und namentlich nach der commentierenden Paraphrase, die davon Joseph., Archäol. I 2, 1 gegeben hat.

1) Dass der Satz des Rhadamanthys insbesondere gegen die Abschätzung des Delikts in Geld und die Abkaufung der eigentlichen Vergeltung gemünzt war, kann Demosthenes bestätigen, nach welchem (g. Timokr. 140) das jenen allgemeinen Satz nur spezialisirende Gesetz der Lokrer die Abschätzung in Geld gerade ausschloss: *ὄντος γὰρ αὐτόθι νόμον, ἐάν τις ὀφθαλμὸν ἐκκόψῃ, ἀντεκκόψαι παρασχεῖν τὸν ἑαυτοῦ, καὶ οὐ χρημάτων τιμήσεως οὐδεμιᾶς, ἀπειλῆσαί τις λέγεται κτλ.* Vgl. auch Platon Apol. p. 36 B.: *τί ἄξιός εἰμι παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι;*

2) Einen Uebergang hierzu, insofern die Vergeltung der Willkür der Parteien enthoben würde, würde die Gerichtsszene in der homerischen Schildbeschreibung (Il. 18, 497 ff.) darstellen, wenn dort wirklich der Richter darüber zu entscheiden hätte, ob der Mörder das Wergeld annehmen solle. Aber obgleich man in neuerer Zeit mehrfach so erklärt hat (vgl. Schrader, Reallexikon S. 99), so scheint mir doch Lipsius (Leipz. Studd. 12, 225 ff.) mit der Meinung Recht zu behalten, dass es sich um die Entscheidung handle, nicht ob das Wergeld gezahlt werden solle, sondern ob es gezahlt worden sei oder nicht.

bühre, zieht er sich selber eine Sphäre der Geltung, die den Mord und seine Vergeltung weit übersteigt und auf jedes Verbrechen sich erstreckt. Thukydides hat uns berichtet[1]), wie die Strafen der alten Zeit ursprünglich gelinder waren, dann aber, wohl zum Zweck der Abschreckung, sich mehr und mehr steigerten und schliesslich alle oder die meisten in der einen Todesstrafe zusammenliefen. Andere Berichte bestätigen dasselbe, wenigstens was die furchtbar harten Strafen der alten Zeit betrifft, die zwischen schweren und leichten Vergehen keinen Unterschied machten und auf alle ohne Ausnahme den Tod setzten.[2]) Hiergegen gehalten erscheint nun der Satz des Rhadamanthys wahrhaft wie eine *Διὸς κρίσις*[3]), wie das Urtheil der Gerechtigkeit selber verglichen mit menschlichem Richterspruch: denn an die Stelle der Einförmigkeit der Strafen oder der arithmetischen Gleichheit[4]) setzt er die geometrische oder proportionale, die nach der Art und dem Maasse des Vergehens die Art und das Maass[5]) der Strafe bestimmt. Instinctiv hat dieser Grundsatz immer gegolten auch bei der älteren Schwester der

---

1) III 45, 2: *πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀπείρξει τούτου, ἐπεὶ διεξεληλύθασί γε διὰ πασῶν τῶν ζημιῶν οἱ ἄνθρωποι προστιθέντες, εἴ πως ἧσσον ἀδικοῖντο ὑπὸ τῶν κακούργων. καὶ εἰκὸς τὸ πάλαι τῶν μεγίστων ἀδικημάτων μαλακωτέρας κεῖσθαι αὐτάς, παραβαινομένων δὲ τῷ χρόνῳ ἐς τὸν θάνατον αἱ πολλαὶ ἀνήκουσιν, καὶ τοῦτο ὅμως παραβαίνεται.*

2) Die bekannten Belege z. B. bei K. Fr. Hermann-Thalheim, Gr. Rechtsalterth. S. 139, 4, womit man vergleichen kann Schrader, Reallexik. S. 833. 835 und Mommsen, Strafrecht S. 4. 12. 476. S. auch u. Anm. 4.

3) Vgl. Platon, Gess. VI 757 B.

4) Für die übrigens auch später noch ein Mal eintritt Soph. El. 1505 ff.:

χρῆν δ' εὐθὺς εἶναι τήνδε τοῖς πᾶσιν δίκην,
ὅστις πέρα πράσσειν τι τῶν νόμων θέλοι,
κτείνειν. τὸ γὰρ πανοῦργον οὐκ ἂν ἦν πολύ.

Auch im Mythos des Protagoras setzt Zeus Todesstrafe ohne Unterschied auf jede Verletzung von *αἰδὼς* und *δίκη*: Platon Protag. p. 322 D. Doch sollen wohl nur rückfällige und unverbesserliche Verbrecher betroffen werden (*οἱ μὴ δυνάμενοι αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν*); vgl. a. a. O. p. 324 A f. 325 A.

5) *Ἐλάττω παθεῖν ὧν ἔδρασαν* ist eine Ungerechtigkeit nach Joseph., De bello Jud. VII 8, 1.

Strafe, der Rache, und waltet so noch weiter auch in den neueren Zeiten, insbesondere in der Volksjustiz, wobei dann oft in ganz äusserlicher und der inneren Gerechtigkeit gleichgiltiger Weise die einzelnen Modalitäten des Vergehens in der Strafe copirt werden[1]); das Verdienst, ihn zu hellerem Bewusstsein erhoben und in deutliche Worte gefasst zu haben, wird darum nicht geringer, weil der Gedanke in der Luft lag[2]), und es gebührt schon vor Montesquieu, dem man es

1) Nur eine solche verschärfte, aber auch äusserliche Anwendung von Rhadamanthys' Satz ist die *Νεοπτολέμειος τίσις*: Pausan. IV 17, 4 ff. vgl. Julian Caesar. 314 (Paröm. Gr. I S. 396, vgl. auch die platonischen Stellen o. S. 90, 3). Ebenso die Verordnung Platons Gess. VIII 844 D, die uns aber fast wie eine Carikatur anmuthet, dass der Trauben- und Feigendieb so viel Schläge erhalten solle als er Beeren und Feigen gestohlen habe; ähnlich IX 879 E. XI 917 D. Unzählige Beispiele wären hiervon beizubringen. Dass man im Zeitalter des peloponnesischen Krieges mit diesem Satz als etwas sehr Lebendigem und furchtbarer Consequenzen Fähigem zu rechnen hatte, zeigt nicht so wohl das Verhalten des Pheidippides gegenüber seinem Vater als die grauenhaft ernsten Worte, in denen der sophokleische Oedipus nach diesem Grundsatz eventuell sogar den mit vollem Bewusstsein begangenen Vatermord glaubt entschuldigen zu können O. C. 270 ff.:

καίτοι πῶς ἐγὼ κακὸς φύσιν,
ὅστις παθὼν μὲν ἀντέδρων, ὥστ' εἰ φρονῶν
ἔπρασσον, οὐδ' ἂν ὧδ' ἐγιγνόμην κακός;

Hier wird der Satz des Rhadamanthys angewandt in der engeren Fassung, in der er Notwehr für straflos erklärt und die er auch in der Geschichte hat, die Apollodor II 4, 9, 2 von Herakles erzählt: als dieser den Linos wieder geschlagen und so getödtet hatte, wurde er vor Gericht gezogen, erlangte aber durch Berufung auf ein Gesetz (*νόμος*) des Rhadamanthys, das er vorlas, *ὃς ἂν ἀμύνηται τὸν χειρῶν ἀδίκων ἄρξαντα, ἀθῷον εἶναι*, Freisprechung (vgl. hierzu Hermann-Thalheim, Gr. Rechtsalt. S. 127 f., aber auch Dittenberger Herm. 32, 5 f., wonach der Satz in dieser engeren Fassung auch in die positive Gesetzgebung Aufnahme gefunden zu haben scheint).

2) Wofür unter Anderem ein Beleg ist das unzählige Mal variirte und schon althomerische (Il. 20, 250):

ὁπποῖόν κ' εἴπῃσθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσαις.

Charakteristisch abgeändert, doch wohl im Sinn der Rache, die mit einem Mehr zu zahlen liebt, bei Hesiod W.u.T. 721 Rz.: *εἰ δὲ κακὸν εἴποις, τάχα κ' αὐτὸς μεῖζον ἀκούσαις.* Dass auch nach der Auffassung der Alten der homerische Vers auf denselben Grundgedanken führt, den der Satz des Rhadamanthys ausspricht, zeigt Platon Kriton 50 E, wo dem *κακῶς ἀκούοντα ἀντιλέγειν* coordinirt sind das *τυπτόμενον*

hat zusprechen wollen[1]), demjenigen den die Alten Rhadamanthys nannten.

Denselben Geist strenger, aber unparteiischer Gerechtigkeit athmet noch eine andere Bestimmung, die helfen sollte in zweifelhaften Fällen eine rasche und sichere Entscheidung herbeizuführen. Wie bei uns ein Salomonisches Urtheil so war bei den Alten sprichwörtlich *Ῥαδαμάνθυος κρίσις*. Triumphirt in jenem menschlicher Scharfsinn durch überraschende Aufdeckung des Wahren, so drückt sich in dieser vielmehr eine fromme Bescheidenheit aus, die in dunkeln Rechtsfällen das Urtheil nicht sich selber anmaasst, sondern den Göttern überträgt. Denn der Ruhm des Rhadamanthys als Richter beruhte darauf, dass er eine „prompte und rechtschaffene Justiz“ herstellte, jeder Sache zu einer einfachen und schnellen Erledigung half vermittelst des Eides, den er den Parteien auferlegte. So berichtet als ältester Gewährsmann, den wir hierüber vernehmen können, Platon[2]), und zwar, wie wir annehmen dürfen auf Grund einer ihm zugekommenen Ueberlieferung[3]), deren Echtheit überdies durch das historische

---

ἀντιτύπτειν und *ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ* und alles dies der gleichen Kritik unterliegt.

1) Servan zum Esprit XII ch. 4.

2) Gess. XII 948 B: *Ῥαδαμάνθυος δὲ περὶ τὴν λεγομένην κρίσιν τῶν δικῶν ἄξιον ἄγασθαι, διότι κατεῖδε τοὺς τότε ἀνθρώπους ἡγουμένους ἐναργῶς εἶναι θεούς, εἰκότως, ἅτε κατὰ τὸν τότε χρόνον τῶν πολλῶν ἐκ θεῶν ὄντων, ὧν εἷς ἦν αὐτός, ὥς γε λόγος. ἔοικε δὴ δικαστῇ μὲν ἀνθρώπων οὐδενὶ διανοούμενος δεῖν ἐπιτρέπειν, θεοῖς δέ, ὅθεν ἁπλαῖ καὶ ταχεῖαι δίκαι ἐκρίνοντ' αὐτῷ· διδοὺς γὰρ περὶ ἑκάστων τῶν ἀμφισβητουμένων ὅρκον τοῖς ἀμφισβητοῦσιν ἀπηλλάττετο ταχὺ καὶ ἀσφαλῶς.*

3) Auf eine solche deuten die Worte *περὶ τὴν λεγομένην κρίσιν*. Trotzdem hat man dies bestritten und schon Stallbaum in dem, was Platon von der *Ῥαδαμάνθυος κρίσις* erzählt, eine Dichtung des Philosophen gesehen. Augustin, Der Eid im griech. Volksglauben S. 38 nennt dies sogar einen platonischen Mythos, womit ich aber meine Vorstellung von platonischen Mythen nicht vereinigen kann. Wovon Stallbaum und Augustin ausgehen, ist der Widerspruch, in dem Platons Bericht mit einer andern Ueberlieferung über Rhadamanthys stehen soll. Davon wird weiter noch die Rede sein. Hier mag nur darauf hingewiesen werden, dass auch in den Sprichwörter-Sammlungen übereinstimmend mit Platons Bericht es heisst *Ῥαδαμάνθυος κρίσις: ἐπὶ τῶν ἐπὶ δικαιοσύνῃ μαρτυρουμένων* (Diogen. in Paröm. Gr. II S. 48,

Recht von Gortyn vollkommen bestätigt wird.[1]) Aber noch in anderer Beziehung sollte Rhadamanthys reformirend in das Schwören eingegriffen haben. Und auch diese Sage hatte sich in einem Sprichwort verkörpert. *Ῥαδαμάνθυος ὅρκος*, so nannte man alle die bekannten Eide, in denen beim Hund, beim Widder, bei der Gans und dergleichen geschworen wurde, um den Missbrauch des göttlichen Namens zu vermeiden.[2]) Absurd würde es sein anzunehmen, Rhada-

---

Dasselbe bei Suidas u. *Ῥ. κρ.*) und *Ῥ. κρ.: ἐπὶ τῶν δικαιοτάτων* (Makar. in Par. Gr. II S. 206). Nur unter der Voraussetzung, dass Platon einer älteren und insbesondere auf Kreta geltenden Ueberlieferung folgt, erscheint es auch recht passend, dass er in einem auf Kreta localisirten Gespräch die Rede auf diese *Ῥ. κρ.* kommen und an ihr in Gegenwart eines Kreters eine gewisse Kritik üben lässt (a. a. O. p. 948 C f.).

1) Dasselbe bestimmt die Fälle, in denen der Richter den streitenden Parteien Eide auferlegen soll und zwar Entschuldigungs- sowohl als Ueberführungs-Eide: Zitelmann, Recht von Gortyn S. 70. 72. 77. Vgl. Ziebarth, De jure jurando S. 35 u. Gilbert, Beiträge S. 465.

2) Wo man sich solcher Eide mit Absicht bediente, geschah es aus einer Frömmigkeit, die wie ein Rest aus der guten alten Zeit erschien (Kratin fr. 231 Kock). Daher schwört auch Lampon so (nach schol. Arist. Vögel 521 als *μάντις κατὰ τοῦ χηνὸς ὡς μαντικοῦ ὀρνέου*). Diese Frömmigkeit trat noch mehr hervor, wenn ein ursprünglicher Göttername in der Schwurformel nicht ganz verwischt war; das Meiden desselben wurde auf diese Weise noch ersichtlicher. Vgl. Lehrs Platos Phädrus u. Gastmahl S. 142, dessen Bemerkungen (im Anschluss an Becker, Charikl. I S. 389) aber freilich nicht genügen, namentlich da man *νὴ τὸν Ζῆνα*, woran allerdings *νὴ τὸν χῆνα* anklingen würde, meines Wissens nicht sagte (trotz *οὐ μὰ Ζῆνα* Odyss. 20, 339. Il. 23, 43. s. o. S. 17, 4. *οὐ Δᾶν* bei Theokrit vgl. Fritzsche zu 4, 17; und *Ζῆνα δ' ὅρκιον καλῶ* bei Soph. Phil. 1324, vgl. Trach. 1188 Dind. Eur. Hipp. 1025 Kirch.). Beispiele aus neueren Sprachen anzuführen ist unnöthig; nur als vielleicht weniger bekannt nnd als Curiosum darf erwähnt werden, dass man noch jetzt in Rhadamanthys' alter Heimat seine Regel befolgt und *μὰ τὸ θεριὸ* oder *μὰ τὸ χυλὸ* für *μὰ τὸ θεὸ* sagt (Jeannaraki, Kretas Volkslieder S. 327a u. 379b). Bediente man sich jener Schwurformeln auch aus Frömmigkeit, so waren dieselben doch nicht daraus entsprungen, sondern wie sie der Hansmannskost (*κράμβη, κάππαρις, λάχανα* vgl. auch *μήκωνος χλόη* bei Suidas u. *Μὰ μήκωνος χλόην* und u. *ναὶ ναὶ μ. μ. χλ.*) und Hausthieren (der alte Camerarius freilich sah im Hund das Symbol der Treue und verglich das *νὴ τὸν κύνα* mit dem medius fidius der Römer: Stallb. zu Platon Apol. p. 22 A) entnommen sind, so entstammten sie der Volks-

manthys oder irgend Jemand habe dergleichen vulgäre Eide als sollenne vor Gericht zugelassen und daran so wichtige Folgen geknüpft als die Entscheidung eines Prozesses sein konnte. Die *Ῥαδαμάνθυος κρίσις* darf daher nicht mit dem *ὅρκος* zusammengeworfen werden.[1]) Ebenso wenig aber stehen beide Nachrichten, die über den Eid und die über das Urtheil des Rhadamanthys, mit einander in Widerspruch, als wenn er nach der einen das Schwören befördert, nach der andern unterdrückt habe (s. o. S. 95, 3). Vielmehr verbindet sich, was in beiden berichtet wird, sehr wohl zu dem gleichen Zwecke, und die Eide, unter Anrufung wenigstens der Götter, sollten aus dem alltäglichen Verkehr verschwinden, damit sie, seltener geworden[2]), da, wo man ihrer be-

---

sprache uud giugeu keiueswegs nur über fromme Lippen. Vgl. bes. Athen. IX p. 370 B ff. Aristoph. Wesp. 83 (*μὰ τὸν κύνα*), und noch für spätere Zeit bestätigt dies Eustathios zu Il. 19, 396 S. 209 Stallb.: *ὁ χυδαΐζων ὄχλος διόμνυται κατὰ τῶν λαχάνων* (uach Suidas u. *Μὰ τὰ λάχανα*). Gehört hierher auch das schweizerische „bim Chäfer"? Alpenrosen 1813 S. 245. Schweiz. Idiot. 3, 161 (vgl. J. Grimm, D. Myth.³ S. 655 ff. 981 f.). Die Frömmigkeit hatte auch uoch audere Mittel. Von dem elliptischen Eide *ναὶ μὰ τὸν* sagt z. B. Suidas II, 1 Sp. 944 *ῥυθμίζει ὁ λόγος πρὸς εὐσέβειαν* (s. o. S. 81, 4) und ähnlich Philon, De spec. legg. p. 271 M *εἰώθασι γὰρ ἀναφθεγξάμενοι τοσοῦτον μόνον νὴ τόν, ἢ μὰ τόν, μηδὲν προσλαμβάνοντες, ἐμφάσει τῆς ἀποκοπῆς, τρανοῦν ὅρκον οὐ γενόμενον.* Ihreu Urspruug hatten auch diese elliptischeu Eide nicht aus der Frömmigkeit, sondern wie andere ihrer Art im häufigen Gebrauch und der Abnutzung (Paul Meiuhardt, De forma et usu jurameutorum S. 23). Wie die Sophistik sich vou Aufaug an im Eide eingenistet hat, so genügte besonders subtilen Gemüthern schon die kleinste Abänderung der üblichen Eidesformel, um das Weseu des Eides zu vernichteu. So wendet sich der Kirchenvater Augustin Sermo 180, 6, 6 gegen Solche, die behaupteten „Scit Deus, Testis est Deus, Invocabo Deum super animam meam verum me dicere" seieu keine Eidschwüre. — Dieses gauze Thema sollte hier nur angeschlagen, nicht erschöpft, soudcru nur einige weniger beachtete Punkte hervorgehoben werden.

1) Wie dies dem Auschein nach geschieht von Apostolius 15, 17 (Paröm. Gr. II 632): *Ῥαδαμάνθυος ὅρκος: ἐπὶ τῶν ἐπὶ δικαιοσύνῃ μαρτυρουμένων. ὁ δὲ ὅρκος ἦν κατὰ χηνὸς κτλ*, s. o. S. 95, 3. Auch Sosikrates beim schol. Arist. Vögel 521 drückt sich nicht eutschieden aus.

2) So sagt auch Eustath. Od. 19, 396 S. 209, 25 Stallb., nicht, Rhadamanthys habe verboten überhaupt bei deu Göttern zu schwören,

durfte, vor Gericht, desto grössere Heiligkeit und Kraft gewönnen.

So verknüpft sich mit dem Namen des Rhadamanthys eine Reform des Eides, wie sich damit bereits eine der Rache und der Strafe verknüpft hatte.[1]) Und beide Reformen haben das Recht an dem gleichen Namen zu haften, insofern sie Kinder desselben Geistes sind. Es sind zunächst Reformen im religiösen Sinn: denn die Götter sind es nicht nur, deren Entscheidung im Eide angerufen wird und gelten soll, sondern auch die Strafe bestimmt sich nach einer von ihnen gegebenen Norm [2]); menschlicher Irrthum und menschliche Willkür sollen von der Entscheidung über die Schuld nicht minder als von der Bestimmung der Strafe ausgeschlossen werden. Und sodann, wie Rhadamanthys dem Missbrauch der Todesstrafe und deren allzuweiter Ausdehnung sich widersetzte, dagegen da, wo sie hingehörte, mit unbeugsamer Strenge ihre Vollziehung forderte, so ist er auch dem Missbrauch der Eide nur entgegengetreten, damit dieselben in den seltenen Fällen ihrer Zulassung eine desto grössere, jeden Widerspruch wegräumende Kraft und Würde besässen [3]); mit dem, was einmal als Recht anerkannt war, mit dem sollte Ernst gemacht und kein Spiel getrieben werden.

Gleiche Gedanken und Gesinnungen wie diese treten auch noch sonst in der griechischen Geisteswelt hervor. Nicht bloss das Verhältnis von Vergehen und Strafe bemassen die

---

sondern nur, bei jedem beliebigen Anlass: *Ῥαδάμανθυς δέ, φασιν, ὑπὲρ τοῦ μὴ θεὸν ὀνομάζειν ἐπὶ πᾶσιν ἐκέλευσέ, φασι, κατὰ χηνὸς καὶ κυνὸς καὶ κριοῦ ὀμνύναι.* Dasselbe schon bei Suidas u. *χῆνα ὀμνύναι.*

1) Bisweilen fabelte man im Alterthum von Gesetzen, die er in dieser Hinsicht gegeben: über ein geschriebenes Gesetz, das Tödtung aus Nothwehr gestattete, s. o. S. 94, 1; von einem *νόμος*, die Eide betreffend, redet der Scholiast zu Platon S. 331 Bekk.

2) S. o. S. 90, 3.

3) In derselben Weise sollte nach Kaiser Augustus die Folter der Sklaven angewandt werden: Quaestiones neque semper in omni causa et persona desiderari debere arbitror, et, cum capitalia et atrociora maleficia non aliter explorari et investigari possunt quam per servorum quaestiones, efficacissimas eas esse ad requirendam veritatem existimo et habendas censeo (Dig. 48, 18, 8 pr.).

Pythagoreer ähnlich wie Rhadamanthys[1]), sondern auch der Eid erfuhr von ihnen die gleiche Schätzung, da sie ihn nicht wie kleine Münze unbedenklich und jeder Zeit hinwarfen, sondern nur selten schworen, dann aber auch ihrem Schwur durch unerschütterliche und rücksichtslose Treue Goldeswerth gaben.[2]) Wohl nicht zufällig stimmen in dieser Hinsicht die Essener mit ihnen überein[3]); auch der Widerspruch der Tradition fehlt nicht, die sie einmal zu den Gegnern des Eides rechnet und dann doch wieder ihnen das Lob beson-

---

1) Arist. Eth. Nik. V 8 p. 1132b 21 ff.: *δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ· — — — καίτοι βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον·*

εἴκε πάθοι τά κ᾽ ἔρεξε, δίκη κ᾽ ἰθεῖα γένοιτο.

2) Diodor. Sic. X 9, 1: *ὅτι ὁ Πυθαγόρας πρὸς τοῖς ἄλλοις παρήγγελλε τοῖς μανθάνουσι σπανίως μὲν ὀμνύναι, χρησαμένους δὲ τοῖς ὅρκοις πάντως ἐμμένειν καὶ πρὸς τέλος ἄγειν ὑπὲρ ὧν ἄν τις ὀμόσῃ πραγμάτων κτλ.* Vgl. noch Zeller in Hilgenf. Z. f. wiss. Theol. 42 S. 223, 1. Ein Abbiegen von der Anrufung Gottes, das ich freilich mit dem Schwur des Rhadamanthys nicht auf gleiche Stufe stellen möchte, zeigt sich auch im Schwur der Pythagoreer bei der Tetraktys (vgl. auch den Eingang einer pythagoreischen Schrift bei Diog. L. VIII 6 *οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω κτλ.* und dazu Zeller, Ph. d. Gr. III 2³ S. 201, 1 [*μὰ τὴν ἀναπνοὴν* auch Arist. Wolk. 627] u. Diels Elementum S. 48; ausserdem die Worte aus der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου*, die Zeller in Hilgenfelds Zeitschr. 42, S. 218, 2 anführt und in denen zwar das *ὀρκίσαι* verboten, aber das *ἐπιμαρτύρασθαι* gestattet wird) und beim Stifter der Sekte (o. S. 14, 1. S. 16, 1), welcher letztere Schwur sich mit dem der Muhammedaner beim Propheten oder der Priscillianisten beim Stifter ihrer Sekte, der Christen überhaupt bei Christus (s. u. S. 110, 4) vergleichen lässt. — Wie die Aegypter nach hellenischer Vorstellung sich auch sonst mit den Pythagoreern berührten, so bestand eine Aehnlichkeit mit ihnen und noch mehr mit Rhadamanthys auch hinsichtlich des Eides. Nirgends wurden die Eide so heilig gehalten als in Aegypten (Isokrates, Busiris 25), aber sie hatten auch als Reinigungseide vor Gericht eine besondere Kraft und waren selten (Diodor Sic. I 79. 1 f. auch hier Aehnlichkeit mit dem Recht von Gortyn, vgl. über das Abschwören der Schuld Zitelmann, S. 72): es wird also auch das Weitere ebenso wie bei Rhadamanthys zu deuten sein, dass sie „per fetidas cepas, allia et similia" zu schwören pflegten (Plinius, Nat. hist. 19, 101 vgl. 2, 16 Minucius Fel. Octav. 28, 9, vgl aber auch Juvenal, Sat. 15, 9 f. und Friedländer, wonach die Aegypter dergleichen göttlich verehrten).

3) Zeller in Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol. 42, 223 f.

derer Eidestreue zuerkennt[1]), und wird am einfachsten bei beiden in derselben Weise geschlichtet wie bei Rhadamanthys.[2]) Der Schwur des Rhadamanthys wäre schwerlich zu solchen Ehren gekommen, wenn sich nicht Sokrates seiner bedient hätte[3]); und auch darin glich der attische Philosoph dem

1) Pythagoreische Vorschrift war nach Diog. Laert. VIII 22 *μηδ' ὀμνύναι θεοὺς* ohne jede Einschränkung: Zeller, Ph. d. Gr. III 2³ S. 146, 4, hiermit vgl. o. S. 99, 2. Auf den Widerspruch der Tradition scheint Menage z. St. mit seinem „tamen" hinzudeuten. Viel greller fällt er ins Auge bei den Essenern. Es mag noch hingehen, dass bei Philon Quod omnis probus lib. p. 458 M ihnen unter andern *τὸ ἀνώμοτον* nachgerühmt wird; wie denn auch König Herodes so viel Rücksicht nahm ihnen den Schwur der Treue zu erlassen (Joseph. Arch. XV 10, 4). Stärker drückt sich Josephus aus De bello Jud. II 8, 6: *καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὅρκου, τὸ δὲ ὀμνύειν περιΐστανται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες* (womit merkwürdig übereinstimmt Lichtenberg Schriften I S. 149: „Ein Gelübde zu thun ist eine grössere Sünde, als es zu brechen"). Und derselbe Josephus berichtet gleich darauf (7) von den *ὅρκοι φρικώδεις* (Zeller, Phil. d. Gr. III 2³ S. 301, 1. Ders. in Hilgenf. Z. f. w. Th. 42, S. 219 f.), durch die Alle gebunden wurden, bevor sie in die Gesellschaft eintraten, und charakterisirt ihre Eidestreue mit folgenden Worten: *τοιούτοις μὲν ὅρκοις τοὺς προσιόντας ἐξασφαλίζονται, τοὺς δὲ ἐπ' ἀξιοχρέοις ἁμαρτήμασιν ἁλόντας ἐκβάλλουσι τοῦ τάγματος. ὁ δὲ ἐκκριθεὶς οἰκτίστῳ πολλάκις μόρῳ διαφθείρεται· τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται.* S. folgende Anmkg.

2) Für die Pythagoreer haben wir hier den Vorgang des Diodor o. S. 99, 2; und für die Essener kommt noch in Betracht das Schwurverbot des Dekalogus, wie es Joseph. Arch. III 5, 5 wiedergiebt, *ἐπὶ μηδενὶ φαύλῳ τὸν θεὸν ὀμνύναι.* Dagegen will mir Zellers abweichende Erklärung des essenischen Schwurverbots (in Hilgenfelds Zeitschr. 42 S. 218 f. 223 ff.) deshalb nicht genügen, weil Josephus a. a. O. sowohl die Eide, deren sich die Essener enthalten, als die, durch welche sie sich gebunden fühlen, mit denselben Worten *ὅρκοι* und *ὀμνύναι* bezeichnet und nichts davon sagt, dass er beide Male besondere und verschiedene Arten meint. Auch das will mir nicht recht in den Sinn, dass nach Zellers Erklärung gerade die *φρικώδεις ὅρκοι* blosse *ἐπιμαρτυρίαι* nicht eigentlich göttlicher Wesen sein und so zu sagen eine schwächere Art des Eides darstellen würden. Eher käme für die Essener das Verhalten der Benediktiner in Betracht, die, wie B. Bauer, Der Eid S. 58 bemerkt, nur bei der Aufnahme in den Orden, dann aber nicht mehr schworen.

3) Suidas u. *Χῆνα ὀμνύναι* wendet sich gegen Solche, die bei der Erwähnung dieses Schwurs den Rhadamanthys mit Stillschweigen

kretischen Richter, dass er wie dieser dem feierlich geschworenen Eid eine Alles entscheidende Wirkung, wenigstens über das eigene Handeln, zugestand und ihm deshalb treu blieb bis in das Angesicht des Todes, ja bis in den Tod

---

übergingen und nur den Sokrates nannten. Zu diesen gehörten, die nach Joseph c. Apion. II 37 S. 263 f. Bekk. ihm vorwarfen *ὅτι καινοὺς ὅρκους ὤμνυε* (vgl. Xenophon, Apol. 24). Ob auf denselben Schwur *Εὐριπίδειος ὅρκος* sich bezieht und Euripides dadurch nur als Sokratiker bezeichnet werden soll (Parömiogr. Gr. I S. 413), wussten schon die Alten nicht sicher (*ἴσως*). — Sokrates schwor besonders häufig beim Hunde, wofür auch die platonischen Dialoge mehr als einen Beleg geben, aber auch beim Widder oder Bock, bei der Gans, der Platane oder Eiche. Aehnlich schwuren Andere seiner Zeitgenossen (s. o. S. 96, 2), und später ihm nacheifernd schwur der Stifter der stoischen Schule, Zenon, bei der Kaper (*κάππαρις*: Menage zu Diog. Laert. VII 32). — Im späteren Alterthum sah man darin Beweise seines Unglaubens, wegen dessen er verurtheilt worden sei (Menage zu Diog. Laert. II 40). Und in der That scheint die Anklage hiervon gesprochen zu haben. Darauf führt nicht bloss Josephus a. a. O., sondern auch Xenophon, Apol. 24, wo Sokrates im Gegensatz zur Anklage behauptet: *οὔτε γὰρ ἔγωγε ἀντὶ Διὸς καὶ Ἥρας καὶ τῶν σὺν τούτοις θεῶν οὔτε θύων τισὶ καινοῖς δαίμοσιν οὔτε ὀμνὺς οὔτε νομίζων ἄλλους θεοὺς ἀναπέφηνα*. (In der platonischen Apol. 22 A hat sich Sokrates trotzdem nicht abhalten lassen, seinen Richtern ins Gesicht *νὴ τὸν κύνα* zu schwören. Vgl übrigens auch Aristoph. Wolken 627 und 814, Verse, die im Grunde doch auch eine Anklage des Sokrates und seiner Schüler enthalten, dass sie bei anderen als den gewöhnlichen Göttern schwören: *μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ Χάος, μὰ τὸν Ἀέρα; μὰ τὴν Ὁμίχλην*). Diese Worte widerlegen zugleich die Meinung Ziebarths, De jure jurando in jure Graeco S. 10, 1, dass die Anklage sich nicht gegen die genannten Schwüre, sondern gegen den Schwur *νὴ τὴν Ἥραν* richtete (auch diesen Schwur braucht Sokrates vor seinen Richtern in der platonischen Apol. 24 E): denn die Hera erscheint hier neben Zeus gerade unter den rechtmässigen Göttern, denen man opfern und bei denen man schwören darf, und wird aus diesem Grund unterschieden von den *καινοὶ δαίμονες*, deren Cult man Sokrates zum Vorwurf machte. Ziebarth meint, bei der Hera hätten, wenigstens in Athen, nur die Philosophen geschworen. Dabei ist aber übersehen, dass in Xenophons Symposion ausser Sokrates selber (4, 54) auch Kallias (4, 45), Hermogenes (8, 12) und der jeder Philosophie ganz unverdächtige Lykon (9, 1), in Platons Laches 181 A Lysimachos, doch auch nur *εἷς τις τῶν χρηστῶν Ἀθηναίων* und nicht speziell ein Sokratiker, bei der Hera schwören, und in der Kyropädie Hystaspes (VIII 4, 12), dem gerade einen Philosophenschwur in den Mund zu legen kein Anlass war. Vgl. P. Meinhardt, De forma et usu juramentorum S. 51. Ausserhalb Athens schwuren auch nicht

selbst.[1]) Freilich eine ängstliche Frömmigkeit dürfen wir in ihm nicht suchen, und so kann auch Furcht vor der göttlichen Strafe nicht der Grund gewesen sein, aus dem seine Eidestreue hervorwuchs. Eher dürfen wir ihm Gesinnungen zutrauen, wie sie im Namen der Stoiker Cicero ausgesprochen hat[2]) und wie sie auch die Epikureer hegen konnten, die sich des Schwörens so wenig enthalten haben werden als des Betens.[3]) Wenn auch seine Ansichten über die Götter weit

---

etwa bloss die Frauen bei der Hera, wie Hera als Schwurgottheit neben Zeus auf einer messenischen Staatsurkunde (Dittenberger Sylloge[2] 234, 24) und im Bündnisvertrag zwischen Hannibal und König Philipp (Polyb. 7, 9, 1), und die Klagen der Ariadne bei Nonnus Dion. 47, 415 ff. lehren. Die letzteren Verse (*ἀντὶ γὰρ Ἥρης Ἣν ζυγίην καλέουσιν, ἀπειρογάμοιο θεαίνης Ὤμοσεν* [sc. Theseus] *ἀχράντοιο γαμήλιον ὅρκον Ἀθήνης*) setzen ausserdem voraus, dass man in Athen den *γαμήλιος ὅρκος* bei der Hera schwor. Und nun bedenke man weiter ausser der Würde, die der Himmelskönigin zukam (Hom. hymn. 12, 5: *τίουσιν ὁμῶς Διὶ τερπικεραύνῳ*), die Bedeutung, die sie als Ehegattin, als Typus und Schützerin insbesondere der ehelichen Treue (Aisch. Eum. 212 Kirchh.: *Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα.* Il. 14, 304 ff. erscheint sie als Schiedsrichterin in ehelichen Streitigkeiten), behauptete, sodann den Stolz, den in die Pflege und Ordnung der Ehe gerade Athen setzte, das sich rühmte durch Kekrops die Heimath der Monogamie zu sein, und man wird nicht mehr so wunderliche Vermuthungen für nöthig halten, wie sie aufgestellt worden sind (Meinhardt a. a. O.), um es begreiflich zu finden, dass hin und wieder ein Mal Athener auch bei dieser Gottheit schworen (Hera als Göttin für Männer auch im Mythos des platonischen Phaidros p. 253 A, und zwar für die *βασιλικοί*, nicht für die Philosophen). Dass es ein Privat-Schwur des Sokrates war, wird meines Wissens von den Alten nie bemerkt, die ihm doch sonst bei seinen Schwüren genau aufgepasst haben.

1) Beispiele der Eidestreue des Sokrates geben Xenoph. Mem. I 1, 18. Hell. I 7, 15. Platon Apol. 32 B. Er hielt den Eid, den er als Ephebe und Rathsherr geschworen, den Gesetzen gehorsam zu bleiben. Ebenso Kriton 51 D ff. In kleinerem Maassstabe bewährt er dieselbe Treue Charmid. 157 C. Vgl. Augustin, Der Eid S. 23 f.

2) De off. III, 104: Sed in jure jurando non qui metus, sed quae vis sit debet intellegi. Est enim jus jurandum adfirmatio religiosa: quod autem adfirmate quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Jam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad justitiam et ad fidem pertinet. Nam praeclare Ennius:

O Fides alma apta pinnis et jus jurandum Iovis!

Qui jus igitur violat, is Fidem violat.

3) Der Bischof Dionysius bei Euseb. praep. ev. XIV 27, 10

abwichen, über den Eid wird Sokrates doch kaum anders geurtheilt haben als sein Zeitgenosse Demokrit (s. o. S. 88f.) und Beider Standpunkt mag etwa der gewesen sein, den später Garve einnahm.[1]) Im Grunde war der Eid hier eine sittliche Handlung und die religiöse Hülle hing nur lose um ihn, so dass sie leicht ignorirt oder abgeworfen werden konnte: wie sie denn in der That schon damals von Vielen abgeworfen wurde und wie, nach den Berichten wenigstens

---

p. 783b (= Usener Epic. S. 259) macht es dem Epikur znm Vorwurf, dass er nnausgesetzt in seinen Schriften νὴ Δία und μὰ Δία schwöre. Vgl. νὴ τὸν Ἡρακλέα auf der Inschrift von Oinoanda (bei Usener im Rh. Mus. 47, 421). Mag die Anrufung des Herakles im Mnnde eines Epikureers nnr Phrase sein oder im Munde eines Griechen der Kaiserzeit nicht viel mehr bedeuten als ein römisches mehercle und hercle, so macht doch nicht den Eindruck einer rhetorischen Floskel, was wir bei Lucrez lesen II 1093 Lachm.:

nam pro sancta deum tranquilla pectora pace
quae placidum degunt aevom vitamque serenam,
quis regere immensi summam etc.

Ganz abgesehen davon, dass es diesem Dichter immer und in Allem, was er sagt, bitterer Ernst ist. Cicero macht sich lnstig über den Widerspruch, in den die Epiknreer durch die Praxis mit ihrer Theorie gerathen: „qnomodo autem tibi placebit Iovem Lapidem jnrare, cum scias Iovem iratum esse nemini posse?“ schreibt er an Trebatius (Ad fam. VII 12, 2).

1) Anmm. zn Cicero von den Pflichten III S. 204 (Breslau 1819): „Folgendes scheint mir die reine Wahrheit zu sein: dass ein eidliches Versprechen einem jeden andern ernsthaften Versprechen, an sich an Verbindlichkeit gleich sei; dass es aber ein Mittel geben müsse sehr ernsthafte Versprechen von scherzhaften leichtsinnig ausgesprochenen zu unterscheiden; dass nichts fähiger sei einen vernünftigen Menschen ernsthaft zu machen, nichts die Wichtigkeit der Angelegenheit, welche er vor hat, stärker ansdrücke, als das Andenken an Gott und die Berufung auf ihn; dass also jeder rechtschaffene gut denkende Mann, wenn er eine Aussage mit diesem Andenken verbindet, die Ernstlichkeit seines Versprechens anf eine solche unstreitige Weise erkläre, dass er sich nnter keinen Umständen von der Haltung desselben lossprechen könne“. Es findet hier eine ähnliche Länterung des Eides von einer religiösen zn einer sittlichen Handlung statt, wie sie David Stranss in der Glaubenslehre II 389 f. mit dem Gebet vorgenommen hat. Nicht mehr ein Eingreifen der Gottheit soll herbeigeführt werden, sondern nur der Ernst einer tiefern Betrachtung soll uns beim Schwur wie im Gebet durchschauern und so den Willen zum Guten und Wahren in uns stärken.

Späterer[1]), bereits in der Schätzung der Pythagoreer der einfach ehrliche Mann höher stand als der mit äusserer Frömmigkeit sich zierende. Die religiöse Dämmerung weicht, der ethische Tag beginnt.

12. Opposition gegen Rhadamanthys. Der Eid ein Beweismittel unter anderen.

In diesen Symptomen kündigen sich Anschauungen an, die den an den Namen des Rhadamanthys geknüpften geradewegs zuwiderlaufen. Auch seine Straf-Theorie war nicht unangefochten geblieben. Aristoteles wies darauf hin, dass die an Rhadamanthys sich anlehnende Maxime der Pythagoreer, immer Gleiches mit Gleichem zu vergelten, jedem Thun das entsprechende Leiden folgen zu lassen, keineswegs die Maxime der Gerechtigkeit sei; dass vielmehr ein Unterschied gemacht werden müsse zwischen den Personen, von denen das Thun ausgeht oder gegen die es sich richtet, und den Motiven, aus denen es geschieht, ob mit oder ohne Absicht.[2]) Die Kritik war nicht neu, vor Aristoteles hatte sie Platon gegeben[3]) und auf eine Einschränkung des zu all-

---

1) Nach Diog. Laert. VII 22 ermahnte Pythagoras *μηδ' ὀμνύναι θεούς· ἀσκεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν.*

2) Nik. Eth. V 8 p. 1132b 25 ff.: *Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ· τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν· καίτοι βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ῥαδαμάνθυος δίκαιον·*

εἴ κε πάθοι τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο.

πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ· οἷον εἰ ἀρχὴν ἔχων ἐπάταξεν, οὐ δεῖ ἀντιπληγῆναι, καὶ εἰ ἄρχοντα ἐπάταξεν, οὐ πληγῆναι μόνον δεῖ ἀλλὰ καὶ κολασθῆναι. ἔτι τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον διαφέρει πολύ. Insofern übrigens der Satz des Rhadamanthys eine Weisung für den Richter, nicht eine Norm der Rache für Jedermann ist, trifft diese Polemik nur theilweise zu.

3) Vgl. was die Gesetze zu Sokrates sagen im Kriton p. 50 E: *Ἐπειδὴ δὲ ἐγένου τε καὶ ἐξετράφης καὶ ἐπαιδεύθης, ἔχοις ἂν εἰπεῖν πρῶτον μέν, ὡς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος, αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι; καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, ἆρ' ἐξ ἴσου οἴει εἶναι σοὶ τὸ δίκαιον καὶ ἡμῖν, καὶ ἅττ' ἂν ἡμεῖς σε ἐπιχειρῶμεν ποιεῖν, καὶ σοὶ ταῦτα ἀντιποιεῖν οἴει δίκαιον εἶναι; ἢ πρὸς μὲν ἄρα σοι τὸν πατέρα οὐκ ἐξ ἴσου ἦν τὸ δίκαιον καὶ πρὸς τὸν δεσπότην, εἴ σοι ὢν ἐτύγχανεν,*

gemeinen Satzes, die durch Pietätsrücksichten geboten sei, wird bereits von Sophokles hingewiesen.[1]) Alle drei sprachen

---

ὥστε, ἅπερ πάσχοις, ταῦτα καὶ ἀντιποιεῖν, οὔτε κακῶς ἀκούοντα ἀντιλέγειν οὔτε τυπτόμενον ἀντιτύπτειν οὔτε ἄλλα τοιαῦτα πολλά· πρὸς δὲ τὴν πατρίδα ἄρα καὶ τοὺς νόμους ἐξέσται σοι, ὥστε, ἐάν σε ἐπιχειρῶμεν ἡμεῖς ἀπολλύναι δίκαιον ἡγούμενοι εἶναι, καὶ σὺ δὲ ἡμᾶς τοὺς νόμους καὶ τὴν πατρίδα καθ' ὅσον δύνασαι ἐπιχειρήσεις ἀνταπολλύναι, καὶ φήσεις ταῦτα ποιῶν δίκαια πράττειν, ὁ τῇ ἀληθείᾳ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελόμενος; ἢ οὕτως εἶ σοφός, ὥστε λέληθέ σε, ὅτι μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστι πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι, καὶ σέβεσθαι δεῖ καὶ μᾶλλον ὑπείκειν καὶ θωπεύειν πατρίδα χαλεπαίνουσαν ἢ πατέρα, καὶ ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν ἃ ἂν κελεύῃ, καὶ πάσχειν, ἐάν τι προστάττῃ παθεῖν, ἡσυχίαν ἄγοντα, ἐάν τε τύπτεσθαι ἐάν τε δεῖσθαι κτλ. Vgl. auch p. 49 E ff.

1) O. C. 1189 ff. Dind. sagt Antigone zum Vater:

ἔφυσας αὐτόν (der Polyneikes)· ὥστε μηδὲ δρῶντά σε
τὰ τῶν κακίστων δυσσεβέστατ', ὦ πάτερ,
θέμις σέ γ' εἶναι κεῖνον ἀντιδρᾶν κακῶς.

Im Gegensatz hierzu steht die strenge Durchführung der Regel des Rhadamanthys, die wir schon früher in demselben Stück fanden (o. S. 94, 1). Sophokles eröffnet damit den Blick auf einen Kampf, der zu seiner Zeit zwischen der strengeren einfachen und milderen modifizirten Ansicht stattfand. Ein anderes Symptom desselben Kampfes dürfen wir wohl in Aristoph. Wolk. 1325 ff. 1409 ff. erkennen, wo Pheidippides auf Grund der Schläge, die er als Kind von seinem Vater empfangen, das Recht beansprucht, diesen jetzt wieder zu schlagen. Aus diesem Spott des Aristophanes ist zu vermuthen, dass die alte Regel des Rhadamanthys damals von irgend einer Seite neu aufgenommen wurde. Es würde sich dies gut schicken zu der damals im Schwange gehenden demokratischen Gleichmacherei, dem Anpreisen der vollkommenen *ἰσονομία*. Pheidippides pocht ebendeshalb auf seine Freiheit, die ihm dieselben Rechte gebe, wie seinem Vater (1414), und umgekehrt heben Solche, die die strenge Fassung der Rhadamanthys-Regel bekämpfen, wie Platon Kriton 50 E, gerade hervor, dass eben nicht alle Menschen gleiche Rechte haben. Eine ähnliche Satire wie in den Wolken scheint übrigens auch in der Erzählung aus Herakles' Jugend (o. S. 94, 1) enthalten zu sein. Herakles tödtet seinen Lehrer Linos, indem er ihn niederschlägt, und rechtfertigt sich dann vor den Richtern durch Berufung auf das Gesetz des Rhadamanthys. Dem Amphitryon aber wird es trotz der Freisprechung unbehaglich bei der Sache und er schickt deshalb den Sohn, damit so etwas nicht wieder vorkomme, auf das Land. Das klingt wie eine Andeutung, dass solche Grundsätze in die Wildniss, aber nicht in ein bürgerliches Zusammenleben taugen. — Ein ähnlicher Kampf wie dieser war der

nur bestimmter aus was ohne viel Geräusch die Sitte und das positive Recht praktisch längst vollzogen hatten. Es handelt sich nicht so wohl um eine Aufhebung des alten Satzes als um eine den Umständen angemessene Interpretation. Aehnlich erging es der Prozessregel des Rhadamanthys die Entscheidung vermittelst des Eides herbeizuführen. Doch verfuhr man hier schärfer. Zwar die Tendenz, die Entscheidung möglichst über die menschliche Parteiung hinauszuheben, blieb bestehen. Aber die neue Zeit wollte zu diesem Zweck andere Mittel. Auch hier wurde mehr auf die Verschiedenheit der Menschen geachtet. Der eleatische Philosoph Xenophanes, wie er den vulgären Götterglauben kritisirte, hatte auch den Missbrauch des Eides zur gerichtlichen Entscheidung getadelt, der nicht durch Eingreifen der Götter dem Recht zum Siege verhelfe, sondern nur den Unfrommen gegenüber dem Frommen in Vortheil setze.[1]) Zu Platons Zeit war dieser Tadel noch mehr am Platze und er hat ihn daher ebenso wie die Angriffe des Eleaten gegen die Volksreligion wieder aufgenommen.[2])

---

o. S. 93 für dieselbe Zeit nachgewiesene Streit, ob die Todesstrafe auf alle Vergehen ohne Unterschied gehöre oder einzuschränken sei.

1) Aristot. Rhet. I 15 p. 1377a 19 ff.: *καὶ τὸ τοῦ Ξενοφάνους ἁρμόττει, ὅτι οὐκ ἴση πρόκλησις αὕτη ἀσεβεῖ πρὸς εὐσεβῆ, ἀλλ' ὁμοία καὶ εἰ ἰσχυρὸς ἀσθενῆ πατάξαι ἢ πληγῆναι προκαλέσαιτο.* Um den Abstand der Zeiten zu ermessen, vergleiche man Menelaos' Worte in der Ilias 23, 579 f., wo er, noch ganz auf Rhadamanthys' Standpunkt, den Eid für ein untrügliches Entscheidungsmittel erklärt:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν αὐτὸς δικάσω, καί μ' οὔ τινά φημι
ἄλλον ἐπιπλήξειν Δαναῶν· ἰθεῖα γὰρ ἔσται.

(s. o. S. 29, 2. 90, 2. vgl. auch Gilbert, Beiträge S. 464 f.) Doch deutet bereits Hesiod W.u.T. 193 f. auf eine der des Xenophanes ähnliche Ansicht:

βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
μύθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὅρκον ὀμεῖται.

2) Nach den o. S. 95, 2 angeführten Worten fährt er fort: *νῦν δὲ ὅτε δὴ μέρος μέν τι, φαμεν, ἀνθρώπων τὸ παράπαν οὐχ ἡγοῦνται θεούς, οἱ δὲ οὐ φροντίζειν ἡμῶν αὐτοὺς διανοοῦνται, τῶν δὲ δὴ πλείστων ἐστὶ καὶ κακίστων ἡ δόξα, ὡς σμικρὰ δεχόμενοι θύματα καὶ θωπείας πολλὰ συναποστεροῦσι χρήματα καὶ μεγάλων σφᾶς ἐκλύονται κατὰ πολλὰ ζημιῶν, οὐκέτι δὴ τοῖς νῦν ἀνθρώποις ἡ Ῥαδαμάνθυος ἂν εἴη τέχνη πρέπουσα ἐν δίκαις.* Der Aberglaube reicht nach Platon dem Unglauben die Hand um alles Vertrauen auf den Eid zu erschüttern.

Auf diesem Wege büsste der Eid allmählig seine entscheidende Kraft ein nnd wurde ein Beweismittel neben andern, das nm zu gelten erst selbst wieder der Prüfung bedurfte.[1]) Trägt man diese Auffassung in die Prozess-Regel des Rhadamanthys hinein, so ist ihr Sinn nun nicht mehr, dass man vermittelst des Eides die Entscheidung Gott übertragen soll, sondern, da der Eid ein Beweismittel wie andere ist, dass es zur Entscheidung genügt die eine Partei und ihre Gründe zu hören. Und dass man in der That die Regel so auffasste, lehrt uns die Athene des Aischylos, die von der Eidesdelation den Sieg der ungerechten Sache fürchtet und im Gegensatz hierzu das Anhören und die Aussprache beider Parteien fordert.[2]) „Eines Mannes Rede ist keine Rede, man soll sie billig hören alle beede". Auch den Griechen fehlte es nicht an einem Rechts-Sprichwort, das denselben Gedanken ausdrückte und das sich mit dem Namen des weisen Pittheus von Troizene verknüpfte: *μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς.*[3]) Nicht zufällig sind

---

Sollte dasselbe nicht auch die Meinung des Xenophanes gewesen sein, der doch sonst gegen die Formen dieses Aberglaubens, Anthropomorphismus und Anthropopathismus, heftig geeifert hat? Vielleicht begreift auch das *ἀσεβὴς* des Aristoteles (o. S. 106, 1) beides. Wenigstens lesen wir bei demselben Aristoteles Rhet. II 23 p. 1399b 6: *Ξ. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν.*

1) Vgl. Gilbert, Beiträge S. 465f. Diese Vorstellung war später so gang und gäbe, dass sie Euripides auch den an Hippolytos gerichteten Worten seines Theseus (Hippol. 958ff.) zu Grunde legen konnte:

τέθνηκεν ἥδε· τοῦτό σ᾽ ἐκσῴσειν δοκεῖς;
ἐν τῷδ᾽ ἁλίσκει πλεῖστον, ὦ κάκιστε σύ·
ποῖοι γὰρ ὅρκοι κρείσσονες, τίνες λόγοι
τῆσδ᾽ ἂν γένοιντ᾽ ἄν, ὥστε σ᾽ αἰτίαν φυγεῖν;

Der anklagende Brief der Phaidra überwiegt alle Reinigungseide, die Hippolytos schwören könnte: vgl. 1025ff. u. 1036f. und dazu 1055ff.

2) Eum. 428 Kirch.: *ὅρκοις τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω.* 424: *δυοῖν παρόντοιν ἥμισυς λόγου πάρα.* Den letzteren Vers bezieht bereits der Scholiast auf die Prozess-Regel des Pittheus: *μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς. σοῦ καὶ Ὀρέστου.*

3) S. vor. Anmkg. Schol. Eur. Hipp. 264. Schneidewin, De Pittheo S. 13. Paröm. Gr. II S. 759. Hesiod ed. Rzach fr. 268. An das äschyleische *ἥμισυς λόγου* (vor. Anmkg.) erinnert das deutsche Sprich-

es wohl Vertreter des beredten attisch-ionischen Stamms, die sich gegen das abgekürzte Gerichtsverfahren des kretischen Richters auflehnten. Besonders im demokratischen Athen hielt man die Rechtsregel des Pittheus hoch, die am Ende nur eine einzelne Anwendung der gepriesenen *ἰσηγορία* war.[1]) Der Nationalheros Theseus gab das warnende Beispiel, einseitiger Verleumdung keinen Glauben zu schenken[2]), und unter der Herrschaft seines Sohnes Demophon, also des Urenkels des Pittheus, setzten nach Euripides' Dichtung die Bewohner Attikas bereits eine Ehre darein stets beiden Parteien Gehör zu geben.[3]) Und wenn der Stoiker Zenon später das gerade Gegentheil empfahl, immer nur eine Partei zu hören, so war dies wohl nur eine der Paradoxien, die er der ihn umgebenden Welt staatlicher und rechtlicher Anschauungen entgegenschleuderte.[4])

---

wort in der Fassung: Ein manns red ein halbe red Man soll sie hören alle beed (Grimm, Wörterb. VIII Sp. 454).

1) Aristoph. Wesp. 725. Eur. Heraclid. 179 f. Androm. 957. Aus dem athenischen Richtereid gehören hierher die Worte *καὶ ἀκροάσομαι τοῦ τε κατηγόρου καὶ τοῦ ἀπολογουμένου ὁμοίως* (Meier-Schömann, Att. Proz. S. 154 Ausgabe v. Lipsius). Vgl. dazu Lucian, De calumn. 8.

2) Eur. Hipp. 882 ff. Von *τὶς διαβαλὼν* spricht Hippolytos 932, wie auch bei Lucian, De cal. 8 der Satz des Pittheus ausdrücklich als Mittel gegen *διαβολὴ* bezeichnet wird.

3) Eur. Heraclid. 179 ff. Kirchh.

4) Plutarch, De Stoic. rep. 8 p. 1034 E: *Πρὸς τὸν εἰπόντα*
μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς
ἀντέλεγεν ὁ Ζήνων, τοιούτῳ τινὶ λόγῳ χρώμενος „εἴτ' ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπών, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος, πέρας γὰρ ἔχει τὸ ζητούμενον· εἴτ' οὐκ ἀπέδειξεν· ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ μηδ' ὑπήκουσε κληθεὶς ἢ ὑπακούσας ἐτερέτισεν· ἤτοι δ' ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν, οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος". Doch stand Zenon nicht allein. Aus Pseudo-Platons Demodok. p. 382 E ff. bes. 383 C ff., wo dieselbe Frage, aber mit anderen Gründen erörtert wird, lässt sich schliessen, dass der scheinbar so festgewurzelte Satz des Pittheus auch seinerseits eine vielfache und lebhafte Kritik auszuhalten hatte. Wenigstens der Schatten des Rhadamanthys blieb und war nicht ganz wegzubannen.

13. Bestrebungen den Eid abzuschaffen.

Trotz des Eides liessen sich die Menschen nicht abhalten zu sagen was entweder ihrer Ueberzeugung oder ihrer Absicht widersprach. Das Misstrauen gegen den Eid war in Folge dessen im Steigen und rief die erwähnten Reformversuche hervor, die im Wesentlichen darauf hinausliefen durch selteneren Gebrauch des Eides diesem seine ursprüngliche Kraft zurückzugeben. Aber man ging weiter. Man bemerkte nicht bloss den bösen Willen oder die Leichtfertigkeit Einzelner, die den ursprünglichen Zweck des Eides, Wahrheit und Treue gegen jeden Zweifel zu bestätigen und zu befestigen, vereitelten, sondern die Natur der Menschen überhaupt erschien unfähig das zu leisten was den eigentlichen Zweck des Eides ausmachte und die Ursache seiner Einführung war. Eine solche Betrachtung aber führte consequenter Weise nicht zu einer Einschränkung im Gebrauche, sondern zur gänzlichen Verwerfung des Eides. Diese Consequenz haben, angeleitet durch ihre heiligen Urkunden des Alten und Neuen Testaments, Juden und Christen gezogen. Nicht bei einem geschaffenen Dinge können die Menschen schwören und dieses damit zum Pfande ihrer Wahrhaftigkeit setzen, da sie ja Nichts in ihrer Gewalt haben, nicht einmal die Haare ihres Hauptes (s. o. S. 15, 2); aber auch die Gottheit können sie nicht zum Zeugen ihres Schwurs nehmen und damit eine Kenntnis derselben vorgeben, von der sie doch weit entfernt sind.[1]) „Ja Ja" „Nein Nein", des Schwörens

1) Philon, Legis Allegor. III p. 128 M: *Διὸ καὶ ἀσεβεῖς ἂν νομισθεῖεν οἱ φάσκοντες ὀμνύναι κατὰ θεοῦ. Εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ* (für *καθ' ἑαυτοῦ?*), *ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητόν, ἐάν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου.* Was dann weiter bemerkt wird, dass die Menschen sich begnügen sollen beim Namen Gottes zu schwören, damit darf man wenigstens vergleichen die allerdings und wohl mit Recht seit Bentley stark angezweifelte Lesart bei Horat. Ep. II 1, 16: jurandasque tuum per nomen (st. numen) ponimus aras. Philon, De spec legg. p. 342 M (von Meineidigen) *μιαίνων τὸ — — θεῖον ὄνομα* Joseph. Arch. XVI 10, 8 *ἠσεβημένου δὲ μετὰ τῶν ἄλλων θεῶν καὶ τοῦ σοῦ, Καῖσαρ, ὀνόματος* (in Folge des Meineids) und ebenso Platon, Gess. XI 917 B *μὴ χραίνειν θεῶν ὀνόματα ῥᾳδίως ἔχοντα.*

aber sich zu enthalten ist das Einzige, was der Schwäche und beschränkten Einsicht der Menschen ziemt.[1]) Freilich hat das Christenthum, als es Staatsreligion wurde, mit der politischen Zweckmässigkeit zu paktiren gewusst und den Eid unter gewissen Bedingungen zugelassen[2]); und auch Philon, dessen Aeusserungen uns die jüdische Auffassung des Eides repräsentiren mögen, hat seine Verwerfung desselben nicht immer mit der gleichen Schärfe und Entschiedenheit ausgesprochen.[3]) Immerhin scheint eine derartige Verurtheilung des Schwörens und zwar aus Rücksichten der Frömmigkeit und Religion etwas Ungriechisches zu sein. Priester und Mitglieder religiöser Gemeinschaften wurden von den Griechen eidlich verpflichtet[4]), ja der Eid galt ihnen noch

---

1) Philon, De decal. p. 194 M: *κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ᾽ ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι.*

2) Eine Vermittelung der beiden Extreme, des höchsten Schwurs bei Gott und der Enthaltung von jedem Eide war es auch, dass man häufiger bei den Heiligen als bei Gott schwor. Bei den Priscillianisten überwog die Verehrung für den hingerichteten Stifter der Sekte so sehr alle anderen Rücksichten, dass sie in die natürliche und altheidnische Weise zurückfielen, „et jurare per Priscillianum summa religio putabatur“ (Sulp. Sever. Chron. II, 51, 8). Ueber den Hexameter, in dem die Priscillianisten des Meineids beschuldigt werden (jura perjura secretum prodere noli bei Augustin Epist. 273 (= 253), 3) s. J. Bernays, Ges. Abhh. II S 89 f. — Ueber das Schwören der Christen auch Salvian, De gubern. dei III 8, 31: Iussit salvator noster, ut Christiani homines non jurarent. Plures invenias, qui saepissime perjurent, quam qui omnino non jurent. Insbesondere über den Schwur „per Christum“ Derselbe IV 15, 71.

3) Während in den o. S. 109, 1 angeführten Worten ihm das Schwören bei Gott als *ἀσέβεια* gilt, urtheilt er an einer andern Stelle (o. Anm. 1) milder (vgl. auch o. S. 14, 2) und berührt sich in der Art, wie er das Schwören zulässt, mit Pythagoreern und Essenern (o. S. 99 f.). An die Letzteren erinnert noch besonders, was er zu den (Anm. 1) citirten Worten De decal. p. 195 M hinzufügt: *Δεύτερος δέ φασι πλοῦς τὸ εὐορκεῖν. Ἤδη γὰρ ὅ γε ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται.* Denn, wie Joseph., De bello Jud. II 8, 6 von den Essenern berichtet, *ἤδη γὰρ κατεγνῶσθαί φασι τὸ ἀπιστούμενον δίχα θεοῦ.*

4) Wichtig ist in dieser Hinsicht die Mysterien-Inschrift von Andania. Ueber die Vereidigung der *γεραραὶ* in Athen vgl. (Dem.) 59, 73. 78f. und dazu A. Mommsen Heortol. S. 358f. (Feste der Stadt Athen S. 392, 5). Auch die Aufnahme in den orphischen Bund war

später als eine Art von Gottesverehrung, die zu veranlassen ein Zeichen von Frömmigkeit war[1]) und die auch nur an Andern nicht gehörig zu achten eine dem Meineid gleichkommende Beleidigung der Gottheit schien.[2]) Wie bei den Griechen der Abstand zwischen göttlicher Majestät und menschlicher Schwäche und Unwissenheit kein so grosser war als im Juden- und Christenthum, so haben die Frommen unter ihnen zwar auf Mässigung und Vorsicht im Schwören gedrungen[3]), aber keineswegs es gänzlich untersagt. Nur einmal findet sich in einer alten und volksthümlichen Wendung ein Ansatz auf Grund der Beschränktheit des menschlichen Erkennens gewisse Eide, die der Zukunft vorgreifen, zu untersagen: Niemand weiss was dieselbe bringt, wie er

---

zu Zeiten an Eide geknüpft: Firmicus Mat. mathes. VII praef. vgl. Lobeck Agl. S. 187; Eide der Orphiker bei Abel fragm. 170f.; die *εὔορκοι* nach orphischer Vorstellung belohnt Platon Rep. III 363 D. vgl. Pindar Ol. 2, 73. Dies Vorbild wirkte, wie es scheint, weiter: wie denn Firmicus selbst a. a. O. den Mavortius durch einen Eid beim Schöpfer aller Dinge bindet, von dem, was er ihm sagen werde, vor profanen Ohren nichts verlauten zu lassen. Vgl. über die Priscillianisten Augustin Epist. 237 (= 253), 3. Eher daher als aus dem Christenthum werden ihren Einweihungsschwur auch die Gnostiker haben: Hippol. ref. omn. haer. V 27 n. Dieterich Nekyia S. 94. Auch die in einen Thiasos Eintretenden wurden vereidigt: E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen S. 141. Ueber die Essener s. o. S. 100, 1. Dagegen scheint es, dass für die Einweihung in die Eleusinien ein Eid nicht erfordert wurde: Lobeck Aglaoph. S. 187. — Auch bei den Römern hatte es kaum in Rücksichten der Frömmigkeit seinen Grund, dass der flamen Dialis und die Vestalin nicht schworen (Gellius N. A. X 15, 5 u. 31. Plutarch Quaestt. Rom. 44): wie vielmehr das „jurare non cogam“ des prätorischen Edikts andeutet, wird dadurch nur die Würde ihrer Personen bezeichnet, deren blosses Wort soviel gelten sollte als der Eid Anderer.

1) Aristot. Rhet. I 15 p. 1377ᵃ 25f.: *εἰ δὲ δίδωσιν* (sc. *τὸν ὅρκον*), *ὅτι εὐσεβὲς τὸ θέλειν τοῖς θεοῖς ἐπιτρέπειν.*

2) Antiphan. fr. 241 Kock:

δέσποιν᾽ ὅταν τις ὀμνύοντος καταφρονῇ,
ᾧ μὴ σύνοιδε πρότερον ἐπιωρκηκότι,
οὗτος καταφρονεῖν τῶν θεῶν ἐμοὶ δοκεῖ
καὶ πρότερον ὀμόσας αὐτὸς ἐπιωρκηκέναι.

Aehnlich Amphis 42.

3) Ob es hiermit zusammenhängt dass, wie Blass Att. Bereds. III 2 S. 101 beobachtet hat, beim Redner Lykurg Schwurformeln ausserordentlich selten sind?

handeln wird; es lässt sich nichts abschwören.[1]) Aber es bleibt bei dem Ansatz, bei dem Urtheil dass man über gewisse Dinge nicht schwören könne, und bis zu einem allgemeinen „du sollst nicht schwören“ ist es auch hier nicht gekommen.[2])

Und doch sind auch die Griechen im Laufe der Zeit und bei steigender Geringschätzung des Eides bis zu einer Verwerfung desselben gelangt. Nur hat sie dazu nicht eine demüthigende Religion geführt, die dem Menschen die Fähigkeit zum Eide absprach und diesen der Gottheit vorbehielt, sondern eine Moral, die ihn stolz darüber hinaushob. Moralische Motive spielen in die Verwerfung des Eides auch bei christlichen und jüdischen Autoren hinein, wenn sie das Misstrauen empört, das dem glaubwürdigen Manne durch Zumuthung eines Eides bezeigt wird.[3]) Nicht das kam in Frage,

---

1) Der Wächter in Soph. Antig. 388: *ἄναξ, βροτοῖσιν οὐδέν ἐστ᾽ ἀπώμοτον* 394: *ἥκω, δι᾽ ὅρκων καίπερ ὢν ἀπώμοτος* (womit man Aj. 648 vergleicht). So schon Archiloch. fr. 74 Bergk[3]: *χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ᾽ ἀπώμοτον.* Vgl. auch Pindar Ol. 13, 83 mit dem Scholiasten, dem solche die zukünftige Möglichkeit einer Sache leugnende Schwüre als *ἐπιορκίαι* gelten. Ein Anklang hieran Eupolis fr. 217 Kock: *τί δ᾽ ἔστ᾽ Ἀθηναίοισι πρᾶγμ᾽ ἀπώμοτον.*

2) Doch reicht allerdings nahe daran Epiktet Man. 33, 5: *ὅρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἷόντε, εἰς ἅπαν· εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνόντων.* Dies unterscheidet sich nicht wesentlich von den Urtheilen des heiligen Augustin, die B. Bauer, Der Eid S. 61 zusammenstellt. Noch besonders merkwürdig sind hierzu aus dem Commentar des Simplicius die Worte: *Τὸ γοῦν ἐπὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασι (ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν, μικροῖς καὶ εὐτελέσι) τὸν θεὸν παράγειν, καταφρόνησίν τινα πρὸς αὐτὸν ὑπογράφει. Διὸ χρὴ παραιτεῖσθαι τὸν ὅρκον, εἰ μὲν δυνατόν, τελέως· καὶ πόνον καὶ ζημίαν τὴν δυνατὴν μᾶλλον αἱρούμενον ἢ ὀμνύναι.* Ausser der religiösen Motivirung ist hier besonders beachtenswerth, dass auch Märtyrer der Eidesverweigerung vorgesehen sind (vgl. hierzu das *ἀλλὰ κἂν ὁτιοῦν παθὼν πρότερον* mit Bezug auf eine einzelne Art des Eides bei Demosth. 54, 40), wie sie bekanntlich das Christenthum hervorgebracht hat. Als Curiosum wenigstens darf noch erwähnt werden, dass die Ansicht des Phrygers Epiktet über den Eid in auffallender Weise übereinstimmt, mit dem was Nicolaus Damasc. über dessen Landsleute urtheilt (Stob. flor. 44, 41): *Φρύγες ὅρκοις οὐ χρῶνται οὔτ᾽ ὀμνύντες οὔτ᾽ ἄλλους ἐξορκοῦντες.* Vgl. noch G. A. Schröder, De Graecorum juramentis S. 3.

3) Clem. Alex. Strom. VII p. 861 Pott.: *ὁ δὲ ἅπαξ πιστὸς πῶς ἂν ἑαυτὸν ἄπιστον παράσχοι, ὡς καὶ ὅρκου δεῖσθαι, οὐχὶ δὲ ἐμπέδως*

ob das Schwören irgend welchen Nutzen schafft für das politische Leben, überhaupt für den menschlichen Verkehr, oder ob es durch den leicht möglichen Meineid den Menschen in Gefahr bringt; ein höherer Maassstab als der des blossen Vortheils sollte über seine Zulässigkeit entscheiden, man frug, ob es sich mit der menschlichen Würde vereinigt, von der man im Laufe des 5. Jahrhunderts angefangen hatte sehr hoch zu denken.

Noch immer ist rücksichtslose Wahrhaftigkeit ein Kennzeichen stolzer Naturen gewesen, die ihres eigenen Werthes froh sind, seit dem homerischen Achill bis zu Pindar, der kraft angeborenen Künstleradels mit Verachtung tief unter sich das Gekrächze seiner Rivalen vernahm.[1]) Auch die Heroen Carlyles sind hieran kenntlich. Nach dem glorreichen Verlauf der Perserkriege ergreift dieses Selbstgefühl weitere Kreie, und Wahrheit und Wahrhaftigkeit, eng verschwistert mit der Natur, werden wie diese eine Losung der Zeit, rückhaltlose Offenheit und Ehrlichkeit gilt als das Kennzeichen des freien Mannes[2]), die *ἀλήθεια*, seit länger schon mit der *δίκη* verbunden, erscheint nun auch in der Reihe der Tugenden. Die griechischen Götter leisten auch hier ihren Menschen getreue Folge, indem sie gegen Falschheit und Lüge ankämpfen. Nicht bloss der delphische Gott nimmt die Wahrheit unter seinen heiligen Schutz. Der Meineid, den ursprünglich nur die im Eide angerufene und durch den Bruch desselben beleidigte Gottheit rächen konnte[3]), verfällt

---

καὶ καθωρισμένως ὅρκον εἶναι τούτῳ τὸν βίον; Basilius Magnus in Psalm. XIV 5 (Patr. Gr. ed. Migne 29, 261): *Χωρὶς τῆς πρὸς ἕτερον ἐπιπλοκῆς αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν πειρῶ τὴν ἀλήθειαν παριστᾶν, ψιλαῖς ταῖς διαβεβαιώσεσι κεχρημένος. Ὁ ἄπιστος ἐχέτω τὴν βλάβην τῆς ἀπιστίας. Αἰσχρὸν γὰρ παντελῶς καὶ ἀνόητον ἑαυτοῦ κατηγορεῖν ὡς ἀναξίου πίστεως, καὶ τὴν ἐκ τῶν ὅρκων ἀσφάλειαν ἐπιφέρεσθαι.* Aehnlich Philon und die Essener: o. S. 110, 1. Vgl. auch o. S. 110, 4, was über das Nicht-Schwören der flamines und Vestalinnen bemerkt wurde.

1) S. hierzu L. Schmidt, Ethik d. Griechen II S. 403 ff.

2) Hierfür sind besonders charakteristisch die Worte des Kallikles bei Platon Gorg. 482 C ff. Vgl. namentlich Aeusserungen wie 482 E: *ἐὰν οὖν τις αἰσχύνηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν.* 485 D, wo ihm das *ἐλεύθερον καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν φθέγξασθαι* des rechten Mannes allein würdig scheint.

3) Vgl. auch Rohde, Psych. I S. 65 Danz, Sacrale Schutz S. 54.

jetzt nach einer, wie es scheint, herrschenden Vorstellung [1]) der Ahndung durch den höchsten Gott, die Rache wird ebendamit, ähnlich wie bei der Uebernahme derselben durch den Staat, zur Strafe und diese erscheint gebunden an „ein göttliches Gesetz“ [2]), das den Menschen Treue und Wahrhaftigkeit im Verkehr gebot. Hieraus war die nächste Consequenz, dass die Götter nicht nur den formellen Meineid, sondern auch die blosse Lüge bestraften.[3])

Doch gehört nicht hierher Theognis 1195 f.: *μήτι θεοὺς ἐπίορκον ἐπόμνυθι, οὐ γὰρ ἀνυστὸν ἀθανάτους κρύψαι χρεῖος ὀφειλόμενον.* Rohde a. a. O. schliesst hieraus, dass der Eid eine Schuldverschreibung an die Eidgötter sei. Vielmehr ist eine Schuld an Menschen zu verstehen, die man eidlich ableugnet, die aber den Göttern nicht verborgen bleibt. Der Fall ist zu denken, wie der berühmte von Herodot VI 86 erzählte des Glaukos. Auch nach dem Recht von Gortyn schwört der Schuldner die Schnld ab: Zitelmann S. 72. Vgl. auch Martial V 42, 3: debitor usuram pariter sortemque negabit. Spruch des Laberius bei Gellius N. A. XVI 7, 14: quid est jusjurandum? emplastrum aeris alieni. Die Worte des Theognis werden erläutert durch Hesiod W.u.T. 320 ff. Rzach, wo auch mit Rücksicht auf die Götter gewarnt wird vor dem Gewinn, den man sich *ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται οἷά τε πολλὰ γίγνεται, εὖτ᾽ ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ ἀνθρώπων.* Vgl. noch Platons Verordnung Gess. XII 949 A: *τῶν δὲ ὁπόσα ἐξαρνηθέντι καὶ ἐξομοσαμένῳ κέρδος μέγα φανερὸν εἶναι δοκεῖ, ταῦτα δὲ διὰ δικῶν ὅρκων χωρὶς κρίνεσθαι ξύμπαντας τοὺς ἐπικαλοῦντας ἀλλήλοις.*

1) Vgl. z. B. Aristoph. Wolk. 379, auch o. S. 23, 1 über Helios nnd Dike. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt weiter bis zu dem Standpunkt des Christengottes, der das Halten auch solcher Eide fordert, die bei anderen, d. h. falschen und ihm feindlichen Gottheiten (daemonia) geschworen werden: Augustin, Epist. 47 (= 154), 2. Grotius, De jnre belli ac pac. II 13, 12. 20, 51, 2, (wohl nur rhetorisch zugespitzt sind Salvian's Worte, De gubern. dei IV 16, 77, die, wenn wir sie ernsthaft nehmen müssten, die entgegengesetzte Anschauung bekunden würden: nam cum deus non sit, per quem juratur [sc. Juppiter], non est periculum, cum perjeratur). Vorbereitet wird übrigens dieser christliche Standpunkt auch dadurch, dass auch bei den Heiden des Alterthums die sonst mehr oder minder verpönten *ξενικοὶ ὅρκοι* (Ziebarth, De jurejurando S. 16) im internationalen Verkehr doch zugelassen werden, vgl. z. B. das Bündniss der Karthager mit König Philipp bei Polyb. VII 9, 2 f.

2) Thnk. III 82, 6: *καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεις οὐ τῷ θείῳ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι.*

3) Cicero, der de off. III 104 die Vorstellung entwickelt, dass für

Wie die Lüge schlechthin verwerflich war, so sollte das blosse Wort des natürlichen und rechtlichen Menschen gelten. Für den Eid war hiernach kein rechter Platz mehr. Jemandem den Eid zumuthen, hiess ihn beleidigen[1]) und andrerseits brachte, wer schwor, sich leicht in den Verdacht besonderer unlauterer Absichten.[2]) Nicht Wahrheit und Treue wurden durch den Eid gestützt — diese Stütze, wie Thukydides anmerkt (o. S. 89, 2), war morsch geworden — sondern umgekehrt bedurfte jetzt der Eid der Stütze durch die Treue, die, wenn sie nicht im ganzen Charakter des Menschen wurzelte, des Haltes entbehrte und also damals in derselben Weise vertieft wurde wie die Sittlichkeit überhaupt. Dieser

---

den Eid nicht die „ira deorum“, sondern „justitia et fides“ in Betracht kommt, setzt pro Q. Roscio com. 46 das Wesen des im Meineid begangenen Verbrechens in die Lüge: At quid interest inter perjurum et mendacem? Qui mentiri solet, pejerare consuevit. Quem ego, ut mentiatur, inducere possum, ut pejeret, exorare facile potero. Nam qui semel a veritate deflexit, hic non majore religione ad perjurium quam ad mendacium perduci consuevit. Quis enim deprecatione deorum, non conscientiae fide conmovetur? Propterea, quae poena ab dis immortalibus perjuro, haec eadem mendaci constituta est; non enim ex pactione verborum, quibus jus jurandum comprehenditur, sed ex perfidia et malitia, per quam insidiae tenduntur alicui, di immortales hominibus irasci et suscensere consueverunt. Die Worte sind für das Alterthum bemerkenswerth genug. Hobbes De cive III 2, 22 sagt: „pactum nudum non minus obligare quam in quod juravimus. Pactum enim est, quo adstringimur; juramentum ad punitionem divinam attinet quam provocare ineptum esset, si pacti violatio non esset per se illicita“. Cicero war noch etwas weiter gegangen: nach seiner Meinung bedarf es gar nicht erst einer Anrufung der Götter im Eide, der Lügner wird ohnedies der verdienten Strafe nicht entgehen.

1) *Οὔτοι σ' ὑφ' ὅρκου γ' ὡς κακὸν πιστώσομαι* sagt Oedipus zu Theseus bei Soph. O. C. 650, und dieser erwidert *οὐκ οὖν πέρα γ' ἂν οὐδὲν ἢ λόγῳ φέροις.* Wenn Theseus später (1637: *κατῄνεσεν τάδ' ὅρκιος*) doch dem Oedipus schwört, so thut er dies aus freien Stücken (1633 verlangt Oedipus nur *καταίνεσον*).

2) Daher die Mahnung bei Isokrates An Demon. 23: *ἕνεκα δὲ χρημάτων μηδένα θεῶν ὀμόσῃς μηδ' ἂν εὐορκεῖν μέλλῃς· δόξεις γὰρ τοῖς μὲν ἐπιορκεῖν τοῖς δὲ φιλοχρημάτως ἔχειν.* Dass diese Mahnung aus einem rhetorischen *τόπος* stammt, lehrt Aristot. Rhet. I 15 p. 1377a 15 ff. Auch nach Platon soll man um des *κέρδος* willen nicht schwören: o. S. 89, 2.

Ansicht hat unter Anderen [1]) Aischylos seine mächtige Stimme geliehen [2]), und der nahe liegende und leichte Schluss, dass demnach der Eid zum alten Plunder zu werfen sei, findet sich wirklich gezogen bei Choirilos, der jeden Eid, im Guten wie im Bösen, für unzulässig erklärt.[3])

Der Dichter des Perserkriegs und der Mitstreiter der ruhmvollen Werdezeit begegnen sich in der Herabsetzung des Eides. Es scheint, dass die Griechen von ihren Gegnern gelernt haben. Aus den Kämpfen der Zeit entstieg das Ideal der alten Perser und ihres grössten Königs. Was dieser nach Herodot's Bericht [4]) missbilligend über den Unfug geäussert hatte, den die Griechen mit dem Eidschwur trieben, konnte seines Eindrucks auf griechische Leser unter allen Umständen nicht verfehlen und zumal nicht in einer Zeit, in der ohnedies bei ihnen das Ansehen des Eides verblichen war. Die meisten Griechen werden übrigens zwischen den Zeilen des Historikers gelesen haben, dass bei den Persern selber nicht der Eid, sondern der **Handschlag** die stärkste Art der Betheuerung war.[5]) Und so könnte man vermuthen,

---

1) Gorg. Palamed. 8: *ἔδει δή μ' ἐπὶ τούτοις πίστιν δοῦναι καὶ δέξασθαι· τίς οὖν ἂν ἦν ἡ πίστις; πότερον ὅρκος; τίς οὖν ἐμοὶ τῷ προδότῃ πιστεύειν ἔμελλεν;* Vgl. L. Ott, Beiträge zur Kenntniss des griech. Eides S. 90.

2) Fr. 394 N[2]:

οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ.

Man vergl. hiermit schon jetzt Demosth. 54, 38. Nachdem hier von der Gefahr die Rede war, die Unschuldigen von Solchen droht, die leicht bereit sind die stärksten Eide zu schwören, heisst es weiter: *οὐ μὴν ἀλλὰ δεῖ πρὸς τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἀποβλέποντας πιστεύειν.*

3) Fr. 7 Kink.: *ὅρκον δ' οὔτ' ἄδικον χρεὼν ἔμμεναι οὔτε δίκαιον.* Womit schon Lasaulx, Ueber den Eid S. 28, 115 zusammengestellt hat Menander Sentt. sing. 441: *ὅρκον δὲ φεῦγε καὶ δικαίως κἀδίκως.*

4) I 153: *λέγεται Κῦρος ἐπείρεσθαι τοὺς παρεόντας οἱ Ἑλλήνων τίνες ἐόντες ἄνθρωποι Λακεδαιμόνιοι καὶ κόσοι πλῆθος ταῦτα ἑωυτῷ προαγορεύουσι. πυνθανόμενον δέ μιν εἰπεῖν πρὸς τὸν κήρυκα τὸν Σπαρτιήτην „οὐκ ἔδεισά κω ἄνδρας τοιούτους, τοῖσί ἐστι χῶρος ἐν μέσῃ τῇ πόλι ἀποδεδεγμένος ἐς τὸν συλλεγόμενοι ἀλλήλους ὀμνύντες ἐξαπατέουσι“.*

5) Die Sache ist bekannt. Hauptstellen sind Diodor. Sic. XVI 43, 4 u. Joseph. Arch. XVIII 9, 3 u. 4. Mehr Stellen z. B. bei Bremi zu Corn. Nep. Datam. 10, 2 oder Sittl Gebärden der Griech. u. Röm.

dass auch hier wieder einmal Sophokles sich als Leser und Freund des Herodot zeigt, wenn er seinen Philoktet den Eid verschmähen und statt dessen den Handschlag fordern lässt.[1]) Von Alters her, und schon bei Homer, finden sich Handschlag und Eid unzählige Male vereinigt. Man darf sich aber dadurch nicht täuschen lassen, als wenn beide unzertrennlich wären. Der Handschlag hatte ursprünglich seine eigene Bedeutung und war keineswegs bloss eine Abschwächung des Eides.[2]) Um so leichter konnte er daher wieder selbständig werden und in einer Zeit, in der man dem Eid gern aus dem Wege ging, diesem die ausschliessliche Geltung im Verkehr streitig machen. Mehre Spuren weisen darauf hin, dass dies mit Erfolg geschehen ist.[3]) Auch in Griechenland war so eine Zeit herangekommen ähnlich derjenigen des Mittelalters, in der das Sprichwort entstehen konnte, dass ein Handschlag gleich sieben Eiden sei.[4])

S. 135 ff. Der älteste Zeuge für diese persische Sitte scheint Xenophon zu sein: z. B. Anab. I 6, 6. Cyrop. VIII 4, 26.

1) 811 f.:

ΦΙ. οὐ μήν σ' ἔνορκόν γ' ἀξιῶ θέσθαι, τέκνον.
ΝΕ. ὡς οὐ θέμις γ' ἐμοὔστι σοῦ μολεῖν ἄτερ.
ΦΙ. ἔμβαλλε χειρὸς πίστιν. ΝΕ. ἐμβάλλω μενεῖν.

2) Vgl. Schröder, Deutsche Rechtsgesch. S. 61. Ueber die mannigfache Bedeutung des Handschlags s. Sittl, Gebärden S. 136 f. Der Handschlag ist das Symbol der *πίστις* im engeren Sinne. Daher wechseln *πίστις* und *δεξιὰ* im Gebrauche der Schriftsteller: während Appian Bell. Civ. IV 68 S. 769, 3 Bekk. verbindet *ὅρκοι σπονδαὶ* und *δεξιαί*, setzt Pausan. VIII 7, 4 statt dessen *ὅρκοι σπονδαὶ πίστις*. Zur Unterscheidung zwischen *ὅρκια* und *πίστιες* vgl. Herodot IV 172.

3) Eur. Med. 21: *ἀνακαλεῖ δὲ δεξιᾶς πίστιν μεγίστην.* Zu dem Gebot, im Schwören Maass zu halten, hatte deshalb Pythagoras noch ein anderes gefügt *μὴ ῥᾳδίως δεξιὰν ἐμβάλλειν*: Diog. Laert. VIII 17. Daher bei späteren Historikern die rechte Hand ohne Weiteres zur Bezeichnung der Treue des Vertrags dient: so bei Joseph., De bello Jud. II 4, 3 *κατὰ δεξιὰν* = fide data und ähnlich bei Tacit. Annal. II 58 (renovari dextras) u. XII 19; auffallend schon Xenoph. Cyrop. VI 1, 11 *ἐπαινῶ τὴν Κύρου δεξιάν* sc. fidem integram, wie Hutchinson erklärt. Augenscheinlich lehnen sich die Schriftsteller hier an Zustände und Sitten des Orients an. Weder Herodot noch Thukydides gebraucht *δεξιὰ* in dieser Weise.

4) Siegel, Handschlag u. Eid S. 54 f. (Berr. d. Wien. Ak. philol. histor. Cl. 130).

Fremder Einfluss förderte nur was ohnedies auf griechischem Boden wuchs und gedieh. Das unbändige Selbstgefühl, das die Zeit durchzog und wovon das laute Pochen auf Wahrhaftigkeit nur eine einzelne Aeusserung war, gab sich nicht mehr her zum Eide; die Menschen, die das Maass der Dinge sein sollten, fühlten sich mündig die Wahrheit selber zu sagen und bedurften nicht erst der Fürsprache eines Gottes. Wie die Lüge das Erzeugniss einer knechtischen Natur oder doch einer knechtischen Stimmung ist, so hatte umgekehrt das blosse Wort des freien Mannes allen Anspruch darauf zu gelten. Der Eid erschien als eine unnöthige Tortur des Freien.[1]) Je unabhängiger Einer war, je höher er stand, desto mehr lehnte er sich auf gegen solchen Zwang als gegen einen Rest von Sklaverei. Sophokles hat dies nach beiden Seiten zu fein charakterisirt: der gemeine Mann, wie ihn die Wächter in der Antigone repräsentiren, ist leicht mit einem Schwur bei der Hand[2]) und auch Hyllos wird von dem ihn in jeder Hinsicht weit überragenden Herakles in Eidespflicht genommen;[3]) dagegen Kreon, Theseus und Neoptolemos, da das Schicksal sie so hoch über Oedipus und Philoktet erhoben hat, schwören diesem nicht, sondern begnügen sich mit dem Handschlag.[4]) Diese Thatsachen sprechen dasselbe aus was wir bei Quintilian in Worte gefasst lesen, dass es einem würdigen Mann übel anstehe zu schwören.[5]) Auch in das idealisirende Bild der Naturvölker

---

1) Plutarch Quaest. Rom. 44: *Διὰ τί τῷ ἱερεῖ τοῦ Διὸς οὐκ ἔξεστιν ὀμόσαι; πότερον ὅτι βάσανός τις ἐλευθέρων ὁ ὅρκος ἐστί, δεῖ δ' ἀβασάνιστον εἶναι καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ ἱερέως;* S. o. S. 110, 4. Der Freie ist treu und wahr, aber er will nicht dazu gezwungen sein: „fidei quam jussorum patientior“ sagt nach einer sehr ansprechenden Lesart Tacitus Histor. III 5 von dem deutschen Stamm der Sueben.

2) Zu Schwur (*θεοὺς ὁρκωμοτεῖν*) und Gottesurtheil erbieten sich die Wächter Antig. 265 Dind. vgl. ausserdem o. S. 112, 1.

3) Trach. 1185 ff. Dind. Auch der Schwur des Pädagogen (o. S. 72, 3) kann hierher gezogen werden, da es ein Diener ist, der die Wahrheit seiner Aussage der Fürstin beschwören soll.

4) O. R. 1510 sagt Oedipus: *ξύννευσον, ὦ γενναῖε, σῇ ψαύσας χερί.* o. S. 115, 1. S. 117, 1. Dass die Himmelskönigin Hera dem Hypnos schwören soll, war den alten Erklärern auffallend: schol. Townl. zu Il. 14, 278. Eustath. zu 271 S. 224, 29 Stallb.

5) I. O. IX 2, 98: in totum jurare, nisi, ubi necesse est, gravi viro parum convenit.

ging dieser Zug über, und sollte dadurch nicht bloss ihre lautere Wahrhaftigkeit, sondern ebenso ihr trotziger Unabhängigkeitssinn hervorgehoben werden[1]): wer keinen Herrn über sich erkennt, schwört auch nicht.[2]) Daher die Vor-

---

1) Die Scythen lässt Curtius De gestis Alex. VII 35, 29 von sich selber rühmen: Jurando gratiam Scythas sancire ne credideris: colendo fidem, jurant. Graecorum ista cautio est, qui pacta consignant et deos invocant: nos religionem in ipsa fide novimus. Qui non reverentur homines, fallunt deos. Anders über die Scythen Herodot o. S. 8, 6. S. 35 u. Lucian Tox. 38. Scyth. 4. Vgl. noch was o. S. 99, 2 über die Aegypter, S. 112, 2 über die Phryger und S. 116 über die Perser bemerkt wurde. Aus dem Sinn solcher Barbaren, zunächst des Thoas, heraus sagt daher Iphigenie bei Eur. I. T. 1205 Kirchh.: πιστὸν Ἑλλὰς οἶδεν οὐδέν. Garcilasso de la Vega Histoire des Yncas, rois du Perou, trad. par Baudoin II 3 (S. 120f. Amsterdam 1715) meldet, dass die alten Bewohner Peru's niemals schworen, und stellt sie in dieser Hinsicht den Christen als Muster vor: Mais je dirai ici à l'occasion de la Croix, que les Yncas et tous les peuples de leur Empire ont cette louable Coûtume de ne jurer jamais; au lieu qu'il ne s'en trouve que trop parmi nous, qui à leur grande confusion jurent à tout propos, ou par le nom de Dieu ou par la Croix même; soit qu'ils le fassent pour confirmer ce qu'ils disent, ou sans aucune nécessité, et par une méchante habitude etc. — Umgekehrt kommt dann freilich auch der Hellenenstolz zu Wort bei Herodot VIII 142, dessen Spartaner erklären ὡς βαρβάροισι ἔστιν οὔτε πιστὸν οὔτε ἀληθὲς οὐδέν. In derselben Weise äusserte sich der nicht geringere Hochmuth der Römer und Juden. Vgl. Tacitus Hist. III 48: fluxa ut est barbaris fide. Salvian De gubern. dei IV 14, 68, nachdem er die „Francorum perfidia" schon erwähnt hat: Si perjeret Francus, quid novi faciet, qui perjurium ipsum sermonis genus putat esse, non criminis? 70: Quid ergo mirum barbaros fallere, qui falsitatis crimen ignorant? Joseph., De bello Jud. I 13, 3, wo Herodes mit Bezug auf die Parther sagt φύσει ἀπίστους εἶναι τοὺς βαρβάρους. Vgl. Arch. XIV 13, 4 S. 258, 3 Bekk. XV 5, 3 S. 303, 2.

2) In guter alter Zeit galt auch bei den Römern das Wort des freien Mannes: Bethmann-Hollweg, Civilprocess II 597 (vgl. aber auch Cicero De off. III 111). Nicht mit Unrecht lässt daher Shakespeare Jul. Caes. II 1 den Erneurer altrömischer Freiheit, seinen Brutus (nach den Worten des Cassius „And let us swear our resolution") Folgendes sagen:

No, not an oath: if not the face of men,
The sufferance of our souls, the time's abuse, —
If these be motives weak, break off betimes,
And every man hence to his idle bed;

kämpfer im Streit gegen jeden Geistesdespotismus, die man mit einem heute viel missbrauchten Schlagwort die Uebermenschen nennen kann, gegen den Eid ebenso ankämpften wie gegen jedes Gesetz und beidemal schieden sie sich in zwei Lager, in Solche, die alle Eide und Gesetze mit Füssen traten um sich zügellos dem Treiben ihrer individuellen Natur zu überlassen, und in Andere, die diese fremden Fesseln nur abwarfen um sich dann desto fester an selbstgeschmiedete, die dem Herzen entstammende Treue und den ἄγραφος νόμος, zu binden. Für Jene mag Lysander das Beispiel sein[1]), während diese durch die Kyniker repräsentirt werden.[2])

So lat high-sighted tyranny range on,
Till each man drop by lottery. But if these,
As I am sure they do, bear fire enough
To kindle cowards, and to steel with valour
The melting spirits of women; then, countrymen,
What need we any spur, but our own cause,
To prick us to redress? what other bond
Than secret Romans, that have spoke the word
And will not palter? and what other oath
Than honesty to honesty engag'd,
That this shall be, or we will fall for it?
Swear priests, and cowards, and men cautelous,
Old feeble carrions, and such suffering souls
That welcome wrongs; unto bad causes swear
Such creatures as men doubt: but do not stain
The even virtue of our enterprise,
Nor th' insuppressive mettle of our spirits,
To think that or our cause or our performance
Did need an oath; when every drop of blood
That every Roman bears, and nobly bears,
Is guilty of a several bastardy,
If he do break the smallest particle
Of any promise that hath pass'd from him.

In die Augen springt hier überdies der Gegensatz zu den gemeinen ξυνωμοσίαι, wie die des Catilina war (Sallust. Cat. 22).

1) S. o. S. 90, 1. Ob wir nicht auch bei den μαγγανεύματα und ἐπῳδαί, die nach Kallikles' Schilderung in Platons Gorg. 484 A. der Uebermensch durchbricht und mit Füssen tritt, mit an die ὅρκοι denken sollen?

2) Ueberliefert ist es freilich nicht, dass die Kyniker sich über den Eid hinwegsetzten. Doch liegt der Schluss zu nahe, wenn wir bedenken, wie sie über Gebete und Gelübde dachten und wie sie auf

Beide erhoben sich damit über das gemein menschliche Niveau und suchten es an Kraft und Unabhängigkeit dem Herakles gleichzuthun[1]), der wenigstens in einer der über ihn umlaufenden Traditionen auch als ein Gegner des Eides erscheint.[2]) Ja es traten in ihrem Streben nach Gottähnlichkeit diese Himmelsstürmer sogar dem Vater Zeus an die Seite, mit dessen Majestät nach altgriechischem Glauben das

---

Wahrhaftigkeit und sittliche Selbständigkeit des Menschen drangen (Zeller Phil. d. Gr. II, 1, 282 u. 286. 3. Aufl.). Eben dahin führen die Ansichten solcher Stoiker, die zum Kynismus neigen. Nach Marc. Aurel. (3, 5) soll man das Rechte thun *μήτε ὅρκου δεόμενος μήτε ἀνθρώπου τινὸς μάρτυρος* und Epiktets Verbot des Eides (o. S. 112, 2) könnte seine religiöse Beziehung erst durch den Commentator erhalten haben. Dem widerspricht es nicht, dass Stoiker wie Kleanthes und Chrysipp sich eingehend mit der Theorie des Eides befassten (o. S. 75f.); vgl. auch o. S. 3, 2 u. S. 102 die Definition des Eides, die Cicero De off. gab. Verwarfen also die Kyniker, wie wahrscheinlich, den Eid gänzlich, so sind sie in der Beurtheilung desselben über Pythagoras (o. S. 98f.) und Sokrates (o. S. 100f.) in ähnlicher Weise hinausgegangen, wie später über Hobbes (o. S. 114, 3) und Spinoza (o. S. 16, 3) Kant (Werke von Hartenstein 6 S. 258, 1. 7 S. 104f.) und noch mehr Fichte (Werke 3, 290f.), von denen die beiden Ersteren sich mit praktischen Reformen des Eides oder einer Berichtigung seiner Theorie begnügten, die beiden Andern ihn auf mehr oder minder entschiedene Weise ganz beseitigen wollten.

1) Dass Herakles das Vorbild auch für Kallikles und Genossen war, zeigt Platon Gorg. 484 B.

2) Zur Bestätigung der Meinung des Favorinus, dass das Verbot, beim Herakles anders als im Freien zu schwören, eine Erschwerung des Eides bezwecke, fügt Plutarch, Quaestt. Rom. 28 hinzu: *ἱστορεῖται γὰρ* (nämlich Herakles) *οὕτως εὐλαβὴς γεγονέναι πρὸς ὅρκον, ὥσθ' ἅπαξ ὀμόσαι καὶ μόνῳ Φυλεῖ τῷ Αὐγέου· διὸ καὶ τὴν Πυθίαν προφέρειν τὰ ὅρκια ταῦτα Λακεδαιμονίοις ὡς ἐμπεδοῦσι λῷον εἴη καὶ ἄμεινον.* Im Widerspruch hiermit steht eine messenische Lokalsage bei Pausan. IV 15, 4: *Τὸ δὲ χωρίον τοῦτο, Κάπρου σῆμα, ἔστι μὲν ἐν Στενυκλήρῳ τῆς Μεσσηνίας, Ἡρακλέα δὲ αὐτόθι ὅρκον ἐπὶ τομίων κάπρου τοῖς Νηλέως παισὶ δοῦναι καὶ λαβεῖν παρὰ ἐκείνων λέγουσιν.* Diesen Widerspruch bemerkt Lasaulx, Ueber den Eid S. 10, 41. Auch bei Aristoph. Frösch. 41 (*οὔ τοι μὰ τὴν Δήμητρα*) und (wenigstens nach der Ueberlieferung) 51 (*νὴ τὸν Ἀπόλλω*) schwört Herakles. Ebenso bei Soph. Trach. 254 ff.: *χοὕτως ἐδήχθη τοῦτο τοὔνειδος λαβὼν Ὥσθ' ὅρκον αὑτῷ προσβαλὼν διώμοσεν, Ἦ μὴν τὸν ἀγχιστῆρα τοῦδε τοῦ πάθους Ξὺν παιδὶ καὶ γυναικὶ δουλώσειν ἔτι.*

Schwören sich nicht vertrug[1]) und der auch in dieser Hin-

1) Die Hauptstelle, von der auszugehen ist, sind Zeus' Worte, die er Il. 1, 524 ff. zur Thetis spricht:

εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι, ὄφρα πεποίθῃς·
τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον
τέκμωρ· οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν
οὐδ' ἀτελεύτητον, ὅ τί κεν κεφαλῇ κατανεύσω.

Vgl. hiermit was Thetis selber 514 gesagt hatte:

νημερτὲς μὲν δή μοι ὑπόσχεο καὶ κατάνευσον.

Ebenso gelobt durch blosses Nicken Zeus Hom. h. in Cerer. 445. 466. Vgl. Athen. II 66 C (κατανεύσαντος τοῦ θεοῦ auch Joseph. Arch. III, 1, 2). Auch bei Alexis fr. 91 Kock tritt das Nicken an die Stelle des Eides. Den Zeus bindet es wie Andere der Schwur: Hom. Il. a. a. O. vgl. schol. Eur. Alk. 978. Er begnügt sich mit dem Nicken, während sonst wohl dieses mit dem Schwur verbunden erscheint gerade wie der Handschlag (o. S. 117): so Hom. h. in Merc. 536, wozu kommt die nicht immer richtig verstandene Rückbeziehung von 521 (κατένευσε vgl. auch 524) auf 519 (ὅρκον ὀμόσσαι), vgl. auch Virgil Aen. IX 104 ff. Es ist daher beachtenswerth, dass bei Pindar Ol. VII 64 ff. der Sonnengott nicht dem Zeus, sondern der Lachesis den Schwur zumuthet: ἐκέλευσεν δ' αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ' ὅρκον μέγαν μὴ παρφάμεν, ἀλλὰ Κρόνου σὺν παιδὶ νεῦσαι. Zwei Arten der kräftigsten Betheuerung, wovon die eine dem Zeus, die andere den übrigen Göttern eigen ist, erkennt auch der Interpolator von Hom. h. in Mercur. 519 an: ἢ κεφαλῇ νεύσας ἢ ἐπὶ Στυγὸς ὄμβριμον ὕδωρ. Lateinische Schriftsteller ignoriren diesen Unterschied und lassen auch Juppiter bei der Styx schwören: zu den von Lasaulx Ueber den Eid S. 8, 30 gegebenen Belegen kommen noch Virgil Aen. IX 104 ff. und Apulejus, Psyche et Cup. 15 (diis etiam ipsique Jovi formidabiles aquas istas Stygias vel fando comperisti? quodque vos deieratis per numina deorum, deos per Stygis maiestatem solere?). Aber auch die Griechen gestatten Ausnahmen von der Regel. So schwört Zeus bereits in der Ilias 19, 108. 113. 127 (und zwar nach Eustath. zu 113 S. 115, 9 Stallb. bei der Styx). Das Problem, διὰ τί οὐ κατανεῦσαι ἀλλὰ καὶ ὀμόσαι τὸν Δία ἠξίωσεν ἡ Ἥρα, hatte hierzu schon Aristoteles auf seine Weise erörtert (schol. zu 108 = Aristot. fr. 157 Ak. Ausg.) und Eustathios bemerkt den Unterschied zwischen Thetis und Hera, weil letztere nicht mit dem blossen Kopfnicken zufrieden ist. Für uns kommt in Betracht einmal, dass diese Partie der Ilias, wie längst und aus verschiedenen Gründen erkannt worden ist, zu den spätesten des Gedichts gehört, und sodann dass Zeus sich hier in einer Situation befindet, die nicht der Majestät des höchsten Gottes entspricht. Vollends gilt dies von ihm als Liebhaber der Io, der von der Hera ertappt und so der Begründer des ἀφροδίσιος ὅρκος und seiner Privilegien wird: Hesiod fr. 4 Rzach. Vgl. Plautus Amphitr. 931 ff. Die Ausnahmen bestätigen also nur die Regel, dass nach altgriechischem Glauben der höchste Gott als solcher nicht schwört.

sicht sich königlicher erweist als der jüdisch-christliche Gott.[1])

Wie sie der Theorie entspricht, dass man beim τιμιώτατον schwöre (o. S. 15 ff.), so ist sie auch von Griechen gegenüber fremden Anschauungen, insbesondere gegenüber der jüdischen lebhaft vertheidigt worden: wenigstens wendet sich Philon wiederholt gegen die Ansicht, nach der das Schwören etwas Gott nicht Angemessenes war (Legis Allegor. III p. 127 f. M.) und bezeichnet dieselbe als eine weit verbreitete (μυρίοις ἔδοξεν ἀνοίκειον εἶναι sc. τὸ τὸν θεὸν ὀμνύναι: De sacrif. Ab. et Cain. p. 181 M); Cyrill c. Julian. V p. 162 C hält es sogar für nöthig Gott wegen seines Schwörens zu entschuldigen, indem er es für ein Zugeständniss an die menschliche Ungläubigkeit erklärt (ἐγκαλείτω τοῖς ἀπιστήσασιν). Wie fest übrigens diese Ansicht, die den höchsten Gott nicht dem Eid unterwerfen will, im griechischen Glauben wurzelte, zeigt sich auch darin, dass sie sich nahe mit einer andern berührt, die den Zeus für mächtiger erklärt als den Eid und über diesen erhebt. Die so verwegen klingende Aeusserung des äschyleischen Apollon (Eum. 611 Kirchh.), ὅρκος οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον, bestebt doch die Probe ihrer Giltigkeit an den Aussprüchen noch anderer Dichter. Bei Sophokles Aj. 646 ff. Dind. lesen wir, dass nichts im Laufe der Zeit unverhofft ist, dass auch die gewaltige Kraft des Eides gebrochen wird (κοὐκ ἔστ' ἄελπτον οὐδέν, ἀλλ' ἁλίσκεται χὡ δεινὸς ὅρκος), und Archilochos sagt (s. o. S. 112, 1), nichts ist unverhofft und eidlich abzuschwören (χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον), da Zeus auch das unmöglich Scheinende verwirklichen kann: dies ergiebt zusammengefasst als griechische Vorstellungsweise, dass Zeus auch den Eid zu überwinden vermag und somit Macht über ihn hat, also dasselbe was Aischylos sagt. Vgl. auch o. S. 71, 1.

1) Goethe Werke (Ausg. letzter Hand) 43, 398 f.: „Die neue Religion bekannte einen obersten Gott, nicht so königlich gedacht wie Zeus, aber menschlicher". Die Fürsten schwören nicht nach Pufendorf, De jure naturae IV 2 § 2 „quia majestatem eorum dedecet". Vgl. Grotius, De jure belli ac pac. II 13, 22. Für das deutsche Rechtsleben ist dies näher ausgeführt worden von Siegel, Handschlag u. Eid S. 47 ff. Nur dem Pabste gegenüber haben deutsche Könige sich oftmals zu Eiden herbeigelassen. Sonst verbot dies ihre hohe Stellung und Würdigkeit (vornehmere Männer und fürstliche betheuern nur mit auf die Brust gelegter Hand bei J. Grimm, RA 898) und dass ein König, wie Adolf von Nassau, einen ihm Unterstehenden mit einem körperlichen Eide sich verstrickte, ist nur äusserst selten vorgekommen (vgl. o. S. 82, 4 über den Eid, den König Alfons dem Cid leistete). Dies ging dann weiter, und es haben ferner Höhergestellte mit ihrer Treugebung bestärkt, was von Niedrigerstehenden mit leiblichem Eide beschworen wurde. Obgleich die homerischen Könige schwören (doch bemerkt Arist. Polit. III 14 p. 1285b 11 f.,

14. Geringschätzung des Eides in Athen. Solon.

Wie wir die rechte Heimat jeder auf Geistesfreiheit und Aufklärung gerichteten Bewegung gewohnt sind in Athen zu finden, so haben wir bereits athenische Stimmen vernommen, die sich gegen den Eid aussprachen. In Athen waren die Hebel besonders kräftig, die man zur Beseitigung des Eides ansetzte; Treue und Wahrhaftigkeit wurden hier mehr als anderswo gepflegt. Unverfälschte Natürlichkeit muss sogar ein Spartaner bei Platon den Athenern nachrühmen[1]), und

---

dass die Könige der Heroenzeit bei der Ansübung ihres Richteramts nur zum Theil schworen), so hat doch das im Texte Bemerkte gezeigt, wie nahe die griechische Anschauungsweise an die dentsche reicht. Auch in den Ausnahmen treffen sie zusammen. Wenn die Könige der Epiroten oder der Spartaner den Eid anf die Verfassung leisteten (Plutarch, Pyrrh. 5. Xenoph. Resp. Lac. 15, 7 vgl. Schömann-Lipsins Staatsalt. S. 246, 1), so geht dies nicht über den Rahmen dessen hinans, was der Sachsenspiegel III 54 § 2 Hildebr. sagt: Alsô man den kung küret, sô sol her deme riche hnlde tûn, nnd sweren daz her recht sterke und unrecht krenke nnd daz riche verstê in sîme rechte als her knnne und muge. Sider en sal her nummer cheinen eid tûn (vgl. anch Siegel, Handschlag S. 49). *Νεῦσον*, nicht mehr als dies, erfleht Philoktet von Neoptolemos (484) nnd so werden diese nnd verwandte Worte von einem königlichen Gebahren gebrancht: Joseph., De bello Jnd. II 2, 8 (*κατανεύσας*) IV 9, 11 (*ὑπερηφάνως κατανεύσας*). Die Caricatur bei Tacitns, Annal. XIII 23 (von Pallas): respondit nihil nmquam se domi nisi nntu aut manu significasse. Vgl. hierzu Cicero, De senect. 61 (von römischen Staatsmännern der alten Zeit): quorum non in sententia solum sed etiam in nutu residebat auctoritas. — Den schrillen Gegensatz hierzu vernimmt man in Philons Worten, in denen der Schwur bei Gott, nnd das ist doch der allein rechte Schwur, Gott selher vorbehalten (Legis Alleg. III p. 127 f. M.), den Menschen aber empfohlen wird nicht zu schwören (o. S. 109). Auch nenerdings noch hat B. Baner, Der Eid S. 51, angedentet, dass zu schwören sich eigentlich nur für Gott Vater nnd für Christus zieme, im Uebrigen aber, wie er höflich sagt, nach dem Grundsatz „Qnod licet Jovi etc." verfahren werden könne. Wie Lasaulx, Ueber den Eid S. 8, 30 dazu kommt, den klar hervortretenden Unterschied zwischen antiker nnd christlich-jüdischer Anffassung nicht sowohl des Eides als der Gottheit zu verwischen, indem er sagt, dass Jnppiter wie Jehova nur bei sich selbst als dem Höchsten schwören könne, weiss ich nicht.

1) Megillos in den Gess. I 642 C: *καί μοι νῦν ἥ τε φωνὴ προσφιλὴς ὑμῶν, τό τε ὑπὸ πολλῶν λεγόμενον, ὡς ὅσοι Ἀθηναίων εἰσὶν ἀγαθοὶ διαφερόντως εἰσὶ τοιοῦτοι, δοκεῖ ἀληθέστατα λέγεσθαι· μόνοι*

dieses Lob auf die alten Athener einzuschränken[1]) haben wir keinen Grund, wenn wir an die unverblümte, ja verblüffende, Ehrlichkeit denken, mit der Thukydides seine Landsleute und Zeitgenossen reden und handeln lässt.[2]) Das Lob mag begründet sein oder nicht, jedenfalls haben die Athener, wie die Römer und Juden des Alterthums und wie wir Deutschen, sich ihrer *πίστις* gerühmt und dies genügt um zu zeigen, welchen Werth sie ihr beilegten.[3]) Der Hauptheros des attischen Staates, Theseus, erscheint daher vor Andern mit dieser Tugend ausgerüstet[4]), während Herakles gerade hier mit einem hässlichen Makel behaftet ist, und die *Πίστις* erlangte in Athen göttliche Würde, so dass ihr ein besonderer Cult gewidmet werden konnte.[5]) Weithin wurden

---

γὰρ ἄνευ ἀνάγκης αὐτοφυῶς θείᾳ μοίρᾳ ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἰσὶν ἀγαθοί.

1) W. Wachsmuth, Hell. Alterth. I 1 S. 63.

2) Vgl. meinen Dialog I S. 46, 2. Auch *τῆς ἐλευθερίας τὸ πιστόν*, das Perikles seinen Mitbürgern nachrühmt, gehört hierher: Thuk. II 40, 4.

3) Ihre Dichter, Philosophen, Redner und Historiker sind in diesem Fall nur die Organe der öffentlichen Meinung. Ueber Platon und Thukydides s. o. S. 124, 1 u. vor. Anm. Zum Unterschied von den Thessalern rühmt Demosthenes g. Aristokr. 112 seinen Mitbürgern nach, dass sie niemals Treu und Glauben gebrochen. Und die attischen Dramatiker schildern die Spartaner namentlich als arglistig und hinterhaltig, weil diese Eigenschaften den Athenern besonders verhasst waren (vgl. auch O. Augustin, Der Eid S. 19, 1).

4) Theseus als *πιστός* s. o. S. 115, 1. Bei Sophokles und Euripides fällt ihm wiederholt die Rolle desjenigen zu, zu dem die Bedrängten flüchten und der ihnen das gegebene Treuwort hält. Namentlich war berühmt seine Eidbrüderschaft (*ἔνορκος φιλία*) mit Peirithoos, so dass um ihretwillen Theseus appellativisch bei Späteren (Ovid, Ex Ponto IV 10, 78) den treuen Mann bezeichnen kann. Selbst da, wo auch seine Treue nicht fleckenlos scheint, in dem Verhältniss zu Ariadne (*ὁρκαπάτης* nennt ihn deshalb Nonnos Dionys. 47, 389), haben doch andere Sagenversionen, die man bei Plutarch Thes. 20 u. Pausan. IX 40, 4. X 29, 4 nachlesen kann, ihn rein zu waschen versucht; vgl. auch Hom. Od. 11, 322 f. u. dazu Eustath. S. 421, 12 f. Stallb. Alles Weitere bei L. Pallat, De fabula Ariadnaea S. 15 ff.

5) Wenigstens bei Diogenian. II 80 (Paröm. Gr. I S. 209) lesen wir: *Ἀττικὴ πίστις· ἐπὶ τῶν πιθανῶν καὶ πιστῶν καὶ εὐόρκων. Ἱδρύσαντο γὰρ οἱ Ἀττικοὶ ἱερὸν Πίστεως.* Sollte dieses Heiligthum die Stätte sein, *οὗ τὰ Θησέως Πειρίθου τε κεῖται πίστ᾽ ἀεὶ ξυνθήματα?* Vgl. Schneidewin zu Soph. OC. 1593 f. u. Blümner-Hitzig, Pausanias I S. 213. (Das deutsche Gegenstück hierzu bei J. Grimm, RA S. 904:

im Sprichwort attische Treue und Wahrhaftigkeit durch die griechische Welt getragen[1]) und büssten ihren guten Klang auch dann nicht ein, als die Graeca fides bei den Römern[2]) längst in Verruf gekommen war.[3]) Solche Treue und Wahrhaftigkeit, wenn sie auch in erster Linie dem Eide selber zu Gute kamen, mochten doch leicht glauben desselben entrathen zu können.

Wenn die Verfassung die Seele eines Staates ist und die Gesetze den Charakter des Volkes spiegeln, wie dies schon die Alten meinten und forderten[4]), so dürfen wir erwarten, dass auch in der Verfassung und den Gesetzen des attischen Staates die attische Schätzung der *πίστις* einen Ausdruck gefunden hatte. Und in der That schrieb man schon dem Schöpfer dieser Verfassung und schrieb insbesondere Demetrios von Phaleron dem Solon die Meinung zu, dass man auch ohne Eid dem rechtschaffenen Charakter trauen solle.[5]) Freilich abschaffen wollte und konnte Solon den Eid nicht.[6]) Doch sehen wir, dass derselbe sein Nachdenken

---

Treubruch und Meineid waren unsern Vorfahren so unleidlich, dass auf dem Ort, wo er vorgefallen war, der Name haftete.) Doch sind, ehe man in der Erzählung von Theseus' nnd Peirithoos' Freundschaftsbündniss die ätiologische Legende zur Stiftung jenes Heiligthnms sieht, auch die Bemerkungen Wachsmuths, Stadt Athen II S. 438 ff. über den Altar des Eleos in Erwägung zn ziehen. *Μεγάλη θεὸς* ist die *Πίστις* schon bei Theognis 1137.

1) *Ἀττικὴ πίστις* s. vor. Anm. *Ἀττικὸς μάρτυς: ἐπὶ τοῦ πιστοτάτου καὶ ἀληθεστάτου* bei Diogen. 3, 11 (Paröm. Gr. I S. 215). *Πιστοὶ μάρτυρες* ist der Ausdruck anch bei Pindar.

2) Schon bei Eurip. I. T. 1205 Kirchh.: *πιστὸν Ἑλλὰς οἶδεν οὐδέν.* Vgl. o. S. 119, 5.

3) Vellej. Paterc. II 23, 4.

4) Z. B. Isokrat. 12, 138. Demosth. 20, 11. 24, 210.

5) Bei Stob. flor. III 79, 2: *φύλασσε τρόπου καλοκἀγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν.* XXXVII 31: *τρόπου καλοκ. ὅρκου πιστ. ἔχε* (ebenso nach Apollodor Diog. Laert. I 60). Hierauf klingt es wie eine Anspielung, wenn Peisistratos in dem Briefe an Solon (Diog. Laert. I 54) schreibt: *ἐπάνιθι τοίνυν οἴκαδε, πιστεύων μοι καὶ ἀνωμότῳ, ἄχαρι μηδὲν πείσεσθαι Σόλωνα ἐκ Πεισιστράτου.*

6) Er mag darüber ähnlich geurtheilt haben, wie Justns Möser Werke 2, 325 f. über den promissorischen Eid, den er in der Theorie verwirft, weil ein redlicher Mann allezeit, beeidigt oder nnbeeidigt, seine Pflicht thnn werde, ans praktisch-politischen Gründen aber beibehalten wünscht.

beschäftigte und er Allerlei auf diesem Gebiete reformirte.[1])

1) S. was Ziebarth, De jure jur. S. 42, 2 zusammenstellt. In späterer Zeit finden wir eng verbunden in einer Schwurformel, „welche dem allgemeinen Verfassungseid sogut wie dem Amtseid der staatlichen und communalen Behörden, überhaupt jedem feierlichen Akt des öffentlichen und internationalen Rechts die bindende Kraft und Weihe verleiht“ (R. Schöll Herm. 22, 565), die drei Götter Zeus, Apollon und Demeter. Vom schol. Ven. B zu Il. 15, 36 werden noch zwei andere Dreiheiten von Schwurgöttern namhaft gemacht, Zeus Poseidon Athena und Zeus Poseidon Demeter, und dass wenigstens die zweite dieser Dreiheiten in Attika sollenne Geltung hatte, ist durch eine Inschrift bestätigt worden (Hofmann, De jurandi apud Athen. formul. S. 27). Vielleicht darf auch, was den Poseidon betrifft, an die Bedeutung erinnert werden, die Poseidon als höchste Schwurgottheit in der platonischen Atlantis besitzt (Kritias 119 C ff.). Die Dreiheit Zeus Poseidon und Athena wird vom Scholiasten als Drakontisch bezeichnet. Die echte Formel dagegen, mit Zeus Apollon und Demeter, ist mit Recht bereits der Zeit des Kleisthenes zugewiesen worden (Wilamowitz Kydathen 95). Ihr Ursprung aber mag bis zu Solon hinaufreichen. Ob sie indessen bloss den politischen Ausgleich zwischen Athen und Eleusis darstellt (Töpffer Att. Geneal. S. 45, 2), ist mir doch zweifelhaft. Vergleicht man sie mit andern, ausser den erwähnten etwa noch mit Zeus Apoll Athena bei Demosth. Mid. 198, so fällt als eigenthümlich in die Augen, dass in ihr nur Gottheiten vereinigt sind, die eine besonders enge Beziehung zu Recht Wahrheit und Gesetz haben. Die Auswahl dieser Schwurgötter könnte daher in demselben Sinne getroffen sein wie die von Zeus Apollon und Themis in der platonischen Schwurformel Gess. XI 936 E (vgl. den Schwur Ζεὺς Ἅλιος Γᾶ auf der Maussollos-Urkunde: Judeich Kleinas. Stud. S. 256). Dass es der Weise Solons entsprach die Schwurgötter nach deren Begriff zusammenzustellen, ersehen wir aus der Dreiheit des ἱκέσιος, καθάρσιος, ἐξακεστήρ, die bei Poll. 8, 142 auf ihn zurückgeführt wird (o. S. 83, 1). Derartigen Reformen des Eides liegt als Hauptgedanke zu Grunde, dass der Schwörende bei Nennung der Schwurgötter auch etwas dem Eide Angemessenes empfinden und denken soll. So trat, wie Polybios III 25, 6 angiebt, an die Stelle des wohl nicht mehr recht verständlichen Schwurs beim Juppiter Lapis, der der Schwurgott des ersten Vertrags der Römer mit den Karthagern gewesen war, oder des Steinschwurs (διὰ λίθων die Handschr. des Polyb. s. Wunderer Philol. 56, 189 ff.), im zweiten der Schwur bei Ares und Enyalios (vgl. Brutus' Schwur bei Dion. Hal. Ant. Rom. IV 70; an den Ἄρειος Ζεὺς richtet sich der Verfassungseid der Epiroten bei Plutarch Pyrrh. 5). — Stünde es fest, wie Wilamowitz a. a. O. und Ziebarth a. a. O. S. 17 anzunehmen scheinen, dass die Archonten ursprünglich nur bei Zeus und Apollon schworen, dann liesse sich vermuthen, dass eine andere Reform Solons auf strengere Durchführung der auch sonst üblichen Dreizahl in den attischen Schwurformeln gedrungen habe (Hesych. u. τρεῖς θεοί). —

Wichtig ist namentlich eine Bestimmung, die er für den attischen Prozess traf.[1]) Durch diese wurde verordnet, dass, wenn in einem Streitfall Urkunden und Zeugen fehlten, beide Parteien eidlich aussagen und die Richter dann entscheiden sollten, wer recht geschworen habe.[2]) Da es an unmittel-

Was den Werth solcher Reformen des Eides betrifft, die nur in einer Abänderung der Schwurformeln bestehen, so sind sie verschieden beurtheilt worden. Garve zu Cicero von den Pflichten III S. 201f. (Breslau 1819) hat dergleichen als gänzlich zwecklos verworfen, während er seinerseits Alles nur von einem Wechsel der Gesinnung hofft. Andere, wie Spinoza (o. S. 16, 3), Platon (a. a. O. vgl. Gess. XII 948 D), Aristoteles (Polit. V 9 p. 1310ª 7ff.) und auch die Römer (Polybios a. a. O. Danz, Der sacrale Schutz S. 131f. Mommsen, Staatsrecht II³ S. 809f.) haben auch diese Aeusserlichkeiten sehr ernsthaft genommen. Und am Ende sind schon Zeus und die Götter nicht anders verfahren, als sie die Styx zum höchsten Eideshort in ihrem Staate einsetzten: Hesiod Th. 400. 805f.

1) Lex. Seguer. 242, 19ff.: *δοξασταὶ κριταί εἰσιν οἱ διαγιγνώσκοντες, πότερος εὐορκεῖ τῶν κρινομένων. κελεύει γὰρ Σόλων τὸν ἐγκαλούμενον, ἐπειδὰν μήτε συμβόλαια ἔχῃ μήτε μάρτυρας, ὀμνύναι καὶ τὸν εὐθύνοντα δὲ ὁμοίως.*

2) Man hat die Frage anfgeworfen, warum dann überhaupt geschworen werde, wenn der Eid doch nicht die letzte Entscheidung sei, sondern noch einer Nachprüfung bedürfe: wie denn dem römischen Prätor gerade umgekehrt eine Pflicht daraus gemacht wurde dafür zu sorgen „ne de jurejurando cujusquam quaeratur“ (Dig. 44, 1, 15). Hierauf hat unter Andern Rohde in der Psyche eine Antwort gegeben, die er auch in der zweiten Auflage festhält, I S. 268, 2. Nach ihm bildet der Eid eine Ergänzung des menschlichen Gerichts und sichert auf jeden Fall dem Schuldigen die göttliche Strafe, auch wenn er der menschlichen entgehen sollte. Gegen diese Ansicht hatte schon Gilbert, Beiträge z. Entwickelungsgesch. d. gr. Gerichtsverf. S. 466, ganz richtig bemerkt, dass dann nicht einzusehen sei, weshalb Solon dieses Verfahren auf einen engeren Kreis von Prozessen beschränkt habe. Wichtiger scheint mir etwas Anderes. Die göttliche Strafe kann in diesem Falle deshalb keine Ergänzung der menschlichen sein, weil sie sich nicht auf dieselbe Art der Verschuldung bezieht: die göttliche trifft lediglich den Meineid, die menschliche irgend ein anderes Verbrechen. Die Verordnung Solons, so aufgefasst wie es den Bemerkungen Rohdes über den obligatorischen Doppeleid des Areopags entsprechen würde, verdiente daher keineswegs das Lob ein untrügliches Mittel zu sein, durch das der Lauf der Gerechtigkeit gesichert wurde, sondern müsste eine nnnütze Grausamkeit heissen, die dem ohnedies Schuldigen noch eine neue, vielleicht schwerere Schuld durch den Meineid aufbürdete; viel ehrenwerther und eines menschenfreundlichen Regenten würdiger erschiene dann das Verfahren Ludwigs des Frommen, der gerade den Eid aus dem Gottesurtheil entfernte um

baren Beweismitteln fehlte, konnte die Entscheidung der Richter sich nur gründen auf das übrige Leben und den

nicht die einen Meineid schwörenden auch noch in ewige Strafen zu bringen (Amira in der Zeitschrift Germania 20, 63. Bei J. Grimm RA. S. 905 verhindert der Richter den voraussichtlichen Meineid, wie dies ja auch der heutigen Praxis entspricht, und auch Platon, Gess. XII p. 948 D folgt der gleichen Tendenz, wenn er die διωμοσία in seinen Musterstaat nicht aufnehmen will, um die Zahl der Meineidigen nicht zu vermehren). Die Beispiele, die Rohde zur Unterstützung seiner Ansicht aus den attischen Rednern beibringt, sind ebenfalls nicht treffend. Die göttliche und menschliche Strafe gehen in ihnen allerdings parallel: aber es handelt sich dort auch nicht um assertorische Eide, wie hier, sondern um promissorische, und bei eidlich abgelegten Gelübden obligirt sich der Mensch in Bezug auf dieselbe Handlung doppelt, sowohl Menschen als Göttern gegenüber, kann daher auch, wenn er das Gelübde bricht, für eine und dieselbe Handlung doppelt bestraft werden, oder, wenn die menschliche Strafe ausbleibt, kann die göttliche hier als eine Art Ersatz dafür gelten. — Auch mit Gilberts Erklärung der solonischen Bestimmung aber erweist man dem Gesetzgeber keine Ehre. Solon, meint er, habe seine Bestimmung gegeben mit Rücksicht auf solche Fälle, in denen beide Parteien sich zur Eidesleistung bereit erklärten und man aus einem Gefühl der Billigkeit nicht der einen Partei durch Auflage des Eides vor der andern einen Vorzug gewähren wollte. Mir scheint aber, dass in solchen Fällen die Billigkeit eher hätte dazu führen müssen von einer Eidesleistung ganz abzusehen; statt dass man auf solche Fälle, die, wie wir doch zur Ehre der alten Athener annehmen wollen, nur Ausnahmen waren, die Regel gründete und eben damit auch den Meineid aus einer Ausnahme in die Regel verwandelte. — Vielleicht dürfen wir, um hinter den Sinn des alten Gesetzgebers zu kommen, uns an seinen Landsmann Sophokles wenden. Dieser sagt einmal (fr. 431 Nauck[2]), wie es scheint, in einer Controverse über den Nutzen des Eides (s. u. S. 134, 4), dass durch Hinzunahme des Eides die Seele des Schwörenden „sorgsamer" (ἐπιμελεστέρα) werde. Er sieht den Nutzen des Eides lediglich in einer subjektiven Wirkung auf das Gemüth des Schwörenden, hat nicht eine objektive Wirkung zur Herstellung der Gerechtigkeit im Auge. Daher wird auch Solon in den Fällen, in welchen keine Documente vorhanden waren, beide Parteien haben schwören lassen, damit sie in ihren Aussagen über den Thatbestand desto sorgsamer wären und nur genau soviel sagten, als sie darüber zu wissen glaubten; die Aussagen der Parteien vertraten in solchen Fällen gewissermaassen die der Zeugen (ὧν τὴν μαρτυρίαν ἀληθῆ ποιήσει τὰ προβεβιωμένα: Joseph. Arch. IV 8, 15) und auch ihre Vereidigung mag deshalb demselben Zweck gedient haben wie die von Zeugen. Die Aufgabe des Richters sollte es dann sein, diese Aussagen mit dem übrigen Leben und Charakter der Schwörenden zusammenzuhalten (vgl. Joseph. a. a. O.) und so sich eine Meinung zu bilden,

Charakter der Prozessirenden.[1]) Nicht der Eid entschied hiernach und begründete die *πίστις*, sondern Leben und Charakter der Schwörenden.[2]) Fassen wir die solonische

wie die Sache wahrscheinlich (daher *δοξασταί*) verlaufen sein könne. Vgl. noch Ziebarth, De jure jurando S. 42, 1, aber auch Rudorff zu Puchta Institt.[9] I S. 471[1]. — Uebrigens kann, bei der nahen zwischen Versicherungseid und Gottesurtheil bestehenden Verwandtschaft, mit dem doppelten Eid der Parteien das doppelte Gottesurtheil verglichen werden, wenn beide die Hand in das Feuer oder das siedende Wasser stecken (bei den Indern gingen Kläger und Angeklagte beide in den See zur Wasserprobe nach Porphyr. bei Stob. ecl. phys. p. 142f. = Mein. S. 38, 3ff.; auch die Probe des siedenden Oels wurde auf Ceilon gleichzeitig von beiden Parteien bestanden nach Rob. Knox bei Valckenaer Opusc. S. 69) — „der Idee nach", wie J. Grimm, RA. S. 910, 3 sagt, „kein Unsinn", aber dem praktischen Erfolg nach leicht räthselhaft, wenn beide sie verbrannt hervorzogen, oder beide unversehrt. Gerade nach doppeltem Eid wurde auch dieses doppelte Gottesurtheil angewandt: Grimm a. a. O. S. 922.

1) Cicero pro Cluentio 70: perinde ut opinio est de cujusque moribus, ita, quid ab eo factum aut non factum sit, existimari potest. Vgl. pro Sulla 69. 71 (hujus si causa non manifestissimis rebus teneretur, tamen eum mores ipsius ac vita convinceret). Ein berühmtes Beispiel giebt der *Ἀμάρτυρος* des Isokrates.

2) Besonders stark wird dies ausgedrückt von Demosthenes in der Rede gegen Konon: o. S. 116, 2. Hier heisst es überdies § 40, dass, wer nicht schwöre oder zu schwören zaudere, *ἀξιοπιστότερος* sei als wer den fürchterlichsten Eid schwöre. Vgl. Quintilian I. O. V 6, 2: aut vita se tuebitur ut eum non sit credibile peieraturum. Unter den *πίστεις* steht obenan *ὁ προγεγονὼς βίος*, höher als der *ὅρκος* nach Polyb. VIII 2, 3. Das ursprüngliche Verhältniss ist umgekehrt worden: nicht der Eid, d. h. Gottes Zeugniss macht mehr den Menschen glaubwürdig (wie noch einmal Philon, De sacrif. Ab. et Caini p. 181 M nachdrücklich hervorhebt: *καὶ συμβέβηκε τὴν μὲν ἡμετέραν γνώμην ὅρκῳ, τὸν δὲ ὅρκον αὐτὸν θεῷ πεπιστῶσθαι. οὐ γὰρ δι' ὅρκον πιστὸς ὁ θεός, ἀλλὰ δι' αὐτὸν καὶ ὁ ὅρκος βέβαιος*), sondern umgekehrt der Mensch den Eid. Anderen, die nicht so weit gingen, schien doch der Eid in sich selbst nicht genug Festigkeit zu haben: daher müssen ihn bei Nonnos (o. S. 34, 2) die Moiren noch bestätigen (*πιστοῦσθαι*), womit die Bestätigung von Zeus' Versprechen durch Lachesis bei Pindar (o. S. 121, 3) und durch die *Ἀνάγκη* bei Euripides (Alk. 978f. Kirchh.: *καὶ γὰρ Ζεὺς ὅ τι νεύσῃ, σὺν σοὶ τοῦτο τελευτᾷ*) verglichen werden kann. Widersinnig aber ist es, wenn nach deutschem Recht (Grimm, Rechtsalt. 135) die Richter selber gelobten, den Eid, den sie geschworen, auch zu halten. Doch thut dasselbe aus freien Stücken auch Saul bei Joseph. Arch. VI 6, 5: *Σάουλος δὲ ἀποκτείνειν αὐτὸν ὄμνυσι καὶ τῆς γενέσεως καὶ τῆς φύσεως τῶν φίλτρων προτιμήσας τὸν*

Prozessbestimmung so auf und halten hieran das Apophthegma, das Demetrios dem Solon beilegt (o. S. 126, 5), so erscheint dasselbe dem alten Gesetzgeber ganz angemessen und Demetrios mag sich seinen Inhalt aus den Gesetzen oder den Gedichten Solons aufgelesen haben. Auch das Wort des Aischylos, wenn wir uns dessen jetzt wieder erinnern (o. S. 116, 2), dass nicht der Eid den Mann, sondern der Mann den Eid glaubwürdig macht, schwebt nun nicht mehr bloss als allgemeine Phrase in der Luft, sondern wurzelt als Erfahrung in der Wirklichkeit des attischen Lebens. Auch dem gemeinen Mann in Athen lagen solche Gedanken nicht fern[1]), ja die Praxis scheint gelegentlich in der Durchführung noch weiter gegangen zu sein, wenn wirklich die athenischen Richter den Eid des Philosophen Xenokrates ablehnten und sich mit der seinem ganzen Wesen und Lebenswandel anhaftenden *πίστις* begnügten.[2])

Andererseits darf man vielleicht sagen, dass Solon, indem er den Eid reformirte, er ihn überhaupt erst zu dem wichtigen Bestandtheil der athenischen Verfassung machte, als den wir ihn später anerkannt finden.[3]) Der Eid ist nicht die Grundlage jedes Staatswesens oder er ist es doch nicht in demselben Maasse. Wo Gewalt Einzelner oder die Sitte den Ausschlag giebt, tritt seine Bedeutung zurück; sie steigt dagegen und erreicht ihren Gipfel, wenn ein freies Volk durch geschriebene Gesetze sich selbst regiert. In diesem Fall ist der Eid das

---

ὅρκον (vgl. 1 Kön. 14, 44). In diesem Zusammenhang angesehen, verdient die Antwort, welche die Mailänder Friedrich I. gaben „Juravimus quidem, sed juramentum attendere non promisimus“ (Radev. De gestis Frid. I Imp. II 25) weder das harte Urtheil des Chronisten noch braucht sie ihnen bloss in der Verwirrung entschlüpft zu sein (Raumer Hohenstaufen II 115).

1) Vgl. was Demosthenes dem Sprecher seiner Rede gegen Konon in den Mund legt: o. S. 116, 2. 130, 2. Auch gegen Aristokr. 68 spricht es Demosth. laut und öffentlich aus, dass man dem Eid allein, selbst dem feierlichsten, noch keinen Glauben schenke: *καὶ μετὰ ταῦτα ὁ τὸν τοιοῦτον ὅρκον ὀμωμοκὼς οὔπω πεπίστευται.*

2) Diog. Laert. IV 7: *ἦν δὲ καὶ ἀξιόπιστος σφόδρα, ὥστε μὴ ἐξὸν ἀνώμοτον μαρτυρεῖν, τούτῳ μόνῳ συνεχώρουν Ἀθηναῖοι.* Da sich an die Zwischenbemerkung *ὥστε μὴ ἐξὸν κτλ.* Zweifel knüpfen (Meier-Schömann A. Pr.² S. 886 Anm.), so sei auch noch auf die anderen, von Menage bereits angeführten Gewährsmänner der Geschichte hingewiesen: Valer. Max. II 10 ext. 2. Cicero pro Balbo 12. ad Att. I 16, 4.

3) Lasaulx, Ueber den Eid S. 16, 57.

Hauptmittel, das die Gewissen der Bürger zur Erfüllung der Gesetze anhält.[1]) In Athen wurde daher sehr viel geschworen[2]), wenn nicht alle Zeichen trügen, viel mehr als in Sparta, dem Reiche des ungeschriebenen Gesctzes. Zu den unzähligen Eiden, die das attische Gerichtsverfahren mit sich brachte, — und nirgends wurde so viel prozessirt als in Athen — kommen noch die vielen anderen, durch die der Athener von dem Eintritt in das bürgerliche Leben an und, so oft er eine politische Function ausüben sollte als Richter, Rathsmann oder Civil- und Militärbeamter, immer wieder von Neuem gebunden wurde. Nimmt man hierzu, dass die wiederholten Restaurationen des erschütterten Staates ebenfalls, wie die in den Jahren 411 und 403, von neuer Vereidigung des ganzen Volkes begleitet waren[3]), so begreift man, dass attische Redner den Eid als den Halt und das Heil insbesondere ihrer Demokratie preisen konnten.[4])

Auf diese demokratischen Aeusserungen geben eine aristokratische Antwort[5]) die vorher besprochenen, die das Schwören einzuschränken suchten und zwar den gemeinen Mann, die grosse Masse, der Eidespflicht unterwarfen, hervorragende und bevorzugte Naturen aber davon befreiten. Es

---

1) Wie die Gesetze, wurden auch der Eid und seine Formen schriftlich fixirt.

2) Hier hatte man auch einen besonderen Namen für diejenigen, welche leichtmüthig schworen: *Ἀρδήττους* nannte man *τοὺς ῥᾳδίως ἐπὶ τοὺς ὅρκους ἰόντας* Hesych u. *Ἀρδήττους*; über *Ἀρδηττὸς* als den Ort, wo vor Alters die Heliasten schworen, Meier-Schömann, A. Pr.² S. 152, 16. Vgl. auch o. S. 84, 2.

3) Wozu das mythische Gegen- und Vorbild die Vereidigung des ganzen Volkes durch den Heros Ardettos sein kann, über die vgl. Pollux 8, 122: *ὁ δὲ Ἀρδηττὸς Ἰλισσοῦ μὲν ἐστι πλησίον, ὠνόμασται δὲ ἀπό τινος ἥρωος, ὃς στασιάζοντα τὸν δῆμον ὑπὲρ ὁμονοίας ὥρκισεν.*

4) Lys. 25, 28: *σκέψασθαι δὲ χρή, ὅτι καὶ τῶν ἐκ Πειραιῶς οἱ μεγίστην δόξαν ἔχοντες καὶ μάλιστα κεκινδυνευκότες καὶ πλεῖστα ὑμᾶς ἀγαθὰ εἰργασμένοι πολλάκις ἤδη τῷ ὑμετέρῳ πλήθει διεκελεύσαντο τοῖς ὅρκοις καὶ ταῖς συνθήκαις ἐμμένειν, ἡγούμενοι ταύτην δημοκρατίας εἶναι φυλακήν.* Lykurg g. Leokr. 75 ff. bes. 79: *καὶ μήν, ὦ ἄνδρες, καὶ τοῦθ' ὑμᾶς δεῖ μαθεῖν, ὅτι τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὅρκος ἐστί. τρία γάρ ἐστιν ἐξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν, ὁ ἄρχων, ὁ δικαστής, ὁ ἰδιώτης. τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν, εἰκότως κτλ.*

5) Es darf auch daran erinnert werden, dass ein solcher Vollblut-Aristokrat wie Theognis die Eide *ὀλεσήνορας* nannte (o. S. 48, 4).

ist dieser Streit nur eine der vielen Controversen der Zeit, wie sie am heftigsten auf attischem Boden durchgefochten wurden; freie und starke Geister kämpfen auch hier gegen die Knechtschaft der Formel an, wie dieselben über das geschriebene Gesetz hinweg sich auf ein ungeschriebenes beriefen. Der Natur ihrer Kunst gemäss treten gerade die dramatischen Dichter in diesen Kampf ein. Ein Wort des Aischylos über den Werth des Eides haben wir schon vernommen (o. S. 116, 2). Bemerkenswerther ist, wie Sophokles und Euripides sich daran betheiligt haben und dass sie auch diesmal auf verschiedenen Seiten stehen.[1]) Der edle Sinn des Sophokles wehrt sich gegen den Eid als einen unwürdigen Geisteszwang, der nur für gemeine Menschen und allenfalls für solche taugt, die einem Höheren gegenüberstehen.[2]) Euripides dagegen geht mit der fortgeschrittenen Demokratie und schwärmt auch hier für gleiches Recht: deshalb schwören bei ihm der Fürstensohn Hippolytos der Amme (Hippol. 610 f.) und der König Aigeus der landesvertriebenen und verlassenen Medeia (Med. 731 ff.), ebenso wie der phrygische Sklave dem Orest (Or. 1516 f.).[3]) Neben solchen radicalen Anschauungen erscheint Sophokles keineswegs als Revolutionär, wie er ja

1) Vgl. Abhh. d. sächs. Ges. philol. histor. Cl. XX S. 65 ff. Flüchtig beobachtet und angedeutet hat dies bereits Reisig Enarratio zu OC. 643: *οὔτοι σ' ὑφ' ὅρκου γ' ὡς κακὸν πιστώσομαι.* Ex his intelligas velim, quanto major Sophoclis quam Euripidis sit pudor in Medea, apud quem flagitiosa mulier, vel perspecta hominum nequitia, vel ex sua persona fingens aliorum mores, Aegeum ad jusjurandum adigit, quoniam aliter ei fidem habere nequit.

2) O. S. 72, 3. 115, 1. 117, 1. 118. Dass ihn die Controverse über den Eid beschäftigte, s. o. S. 128, 1.

3) Wie der *νόμος* kraft der in Athen gepriesenen *ἰσονομία* Alle bindet, Hoch und Niedrig, so sollte dasselbe auch für den *ὅρκος* und konnte um so leichter gelten, als ja der *ὅρκος* selber eine Art *νόμος* ist (o. S. 74, 1). Auch sonst hatte er deshalb das gleiche Schicksal. Wie vielfach damals die Verbindlichkeit des *νόμος* (vgl. *Ἄγρ. Νόμος* in Abhh. d. sächs. Ges. philol. histor. Cl. XX S. 67, 2. S. 74 Anm. auch o. S. 66, 1), so wurde auch die des *ὅρκος*, und gerade von Euripides (o. S. 69 f.), aus einem vorausgehenden Vertrage abgeleitet. Und nur eine Frucht der Aehnlichkeit zwischen *ὅρκος* und *νόμος* war auch das berüchtigte *ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος* (o. S. 53 f.): der *ὅρκος* sollte gelten in dem Sinn, den der Schwörende damit verbunden, gerade wie man auch beim *νόμος* nach dem Gedanken frug, der den Gesetzgeber geleitet hatte.

auch die geschriebenen Gesetze nicht abschaffen wollte, sondern ihnen nur am *ἄγραφος νόμος* ein Maass gab[1]); so kannte und würdigte er auch die Bedeutung der *ἔνορκος δίκα* für den Staat.[2]) Aber wie ihm der *ἄγραφος νόμος* über dem geschriebenen stand, so galt ihm auch die freie Treue und Wahrhaftigkeit mehr als die durch den Eid erzwungene. Auch in der Brust des euripideischen Aigeus steigt das Gefühl auf, dass den Eid zu leisten gegenüber der Medeia ihm nicht zieme; noch bemerkenswerther aber ist die Art, wie es rasch beschwichtigt wird durch den Hinweis auf die Bequemlichkeit, den Eid als Vorwand gegen jede Zumuthung des Treubruchs benutzen zu können.[3]) Sophokles lässt in einer ähnlichen Situation[4]) den Gebrauch des Eides in ganz anderer

---

1) Abhh. d. sächs. Ges. philol. hist. Cl. XX S. 66ff.

2) Antig. 369 Dind.

3) Vor den o. S. 69, 2 angeführten Versen heisst es Med. 731ff.:

MH. ἔσται τάδ᾽· ἀλλὰ πίστις εἰ γένοιτό μοι
τούτων, ἔχοιμ᾽ ἂν πάντα πρὸς σέθεν καλῶς.
AI. μῶν οὐ πέποιθας; ἢ τί σοι τὸ δυσχερές;
MH. πέποιθα· Πελίου δ᾽ἐχθρός ἐστί μοι δόμος
Κρέων τε. τούτοις δ᾽, ὁρκίοισι μὴ (so G. Herm. f. μὲν) ζυγείς,
ἄγουσιν ἂν μεθεῖ᾽ ἂν ἐκ γαίας ἐμέ·
λόγοις δὲ συμβὰς καὶ θεῶν ἐνώμοτος,
φίλος γένοι᾽ ἄν, κἀπικηρυκεύματα
οὐκ ἂν προθεῖο (nach G. Herm.) ·τἀμὰ μὲν γὰρ ἀσθενῆ,
τοῖς δ᾽ ὄλβος ἐστὶ καὶ δόμος τυραννικός.
AI. πολλὴν ἔλεξας, ὦ γύναι, προμηθίαν·
ἀλλ᾽ εἰ δοκεῖ σοι, δρᾶν τάδ᾽ οὐκ ἀφίσταμαι.
ἐμοί τε γὰρ τάδ᾽ ἐστὶν ἀσφαλέστατα,
σκῆψίν τιν᾽ ἐχθροῖς σοῖς ἔχοντα δεικνύναι,
τὸ σόν τ᾽ ἄραρε μᾶλλον: ἐξηγοῦ κτλ.

4) Im Oinomaos (fr. 431 Nauk[2]) drängt Myrtilos die Hippodameia oder, was wahrscheinlicher ist (Pansan. VIII 14, 7), den Pelops ihm das Versprechen des Lohns eidlich zu bestätigen:

ὅρκου δὲ προστεθέντος ἐπιμελεστέρα
ψυχὴ κατέστη· διισσὰ γὰρ φυλάσσεται
φίλων τε μέμψιν κεἰς θεοὺς ἁμαρτάνειν.

Wie Welcker Gr. Tr. S. 354 die Sache umkehren kann, indem nach seiner Meinung Hippodameia dem Myrtilos einen Eid abfordert, verstehe ich nicht. Myrtilos wurde schon durch den verheissenen Lohn genug gelockt, für ihn bedurfte es daher nicht auch noch des Eides um ihn zn seiner That anzuhalten; wohl aber war es nützlich die Anderen, sei es nun Hippodameia oder Pelops, in dieser Weise an die

Weise rechtfertigen, nicht mit dem Hinweis auf einen äusseren *νόμος*, die geltende Meinung der Menschen, sondern als etwas innerlich auf das Gemüth des Schwörenden Wirkendes durch die Furcht vor der Schande und die Scheu vor den Göttern, durch zwei Triebfedern also, die allerdings in allen edleren Menschen sophokleischer Art stets und auch ohne Eid kräftig waren.[1]) Während Sophokles sich hier mit Garve berührt (o. S. 103, 1), so stimmt dagegen Euripides in seiner Weise der Eidesrechtfertigung mit Justus Möser bis aufs Wort überein[2]): zum besten Zeichen, dass die beiden Dichter in diesem Falle nur individuelle Träger allgemeiner und deshalb sich wiederholender Erscheinungen des geistigen Lebens sind.

Dieser Kampf zwischen dem Eid und anderen Arten der Versicherung hat in späterer Zeit vielfach einen Ausgleich dadurch gefunden, dass man auch auf diese die Form des Eides übertrug. Statt sich auf die Treue, die Wahrheit, das Gewissen zu berufen oder durch Handschlag zu geloben, schwor man bei allen diesen.[3]) Nicht die Treue, die Wahr-

---

Gewährung des Lohns zu binden. Auch die Ueberlieferung der Sage ist durchaus für diese und nicht für die Welckersche Auffassung. Vgl. o. S. 128, 1.

1) Dieselben zwei Arten des Unheils, das auf den Meineidigen fällt, von Seiten der Menschen und von Seiten der Götter, auch sonst unterschieden: Thuk. I 71, 4 (*οὔτε πρὸς θεῶν τῶν ὁρκίων οὔτε πρὸς ἀνθρώπων τῶν αἰσθανομένων*), Platon Gess. XI 917 B (*οὔτε ἀνθρώπους αἰδούμενος οὔτε θεοὺς σεβόμενος*) Philon De spec. legg. p. 275 M (*δίκαι δὲ κατ' ἐπιόρκων αἱ μὲν ἀνάκεινται θεῷ, αἱ δὲ ἀνθρώποις κτλ.*). Cicero De legg. II 9, 22 (perjurii poena divina exitium, humana dedecus). In Rom traf den Meineidigen die censorische nota: Livius 22, 61, 9.

2) O. S. 126, 6. Möser sagt Folgendes: „In einem gleichen Vortheil (nämlich wie die Nonne, die mit dem Gelübde der Keuschheit alle Betheurungen und Bemühung ihres Liebhabers vereitelt) befindet sich der Staatsmann, von dem ein Freund Entdeckungen verlangt; oder dem ein Freund Vorwürfe macht, dass er ihm nicht einen Wink von dem üblen Ausgange seiner Sache gegeben habe. Der Eid dient ihm zur anständigen Entschuldigung, und der Freund kann sich beklagen, ohne mit Grunde empfindlich zu werden". Was Möser „Entschuldigung", nannte Euripides o. S. 134, 3 *σκῆψις*.

3) Der Schwur bei der *πίστις* war der höchste der Römer nach Dion. Hal. Antiqu. Rom. II 75 (*ὥστε ὅρκον μέγιστον γενέσθαι τὴν ἰδίαν ἑκάστῳ πίστιν*) IX 10 (*ἐπιχώριον καὶ κράτιστον ὅρκον*) XI 54 (*μέγιστοι ὅρκοι*); womit zu vergl. XI 55, da er hier, wie es scheint, mehr in

heit, das Gewissen, etwa in abstracto oder zu Göttern erhoben, waren gemeint, sondern die Treue, die Wahrheit, das Gewissen, wie sie jedem Einzelnen innewohnen.[1]) Daher hat auch, wie ja nicht Jedermann berechtigt war sich auf seine persönliche Treue und Wahrhaftigkeit zu berufen, diese Art des Schwurs ähnlich wie der Schwur „bei der Ehre“ eigentlich eine aristokratische Färbung und es mag sich so vielleicht erklären, dass in Indien nur die Brahmanen bei der Wahrheit schworen.

---

griechischer Weise den Schwur *κατ' ἐξωλείας* als den *μέγιστος* bezeichnet. Der Schwur beim Juppiter Lapis heisst „sanctissimum jusjurandum“ bei Gellius N. A. I 21, 4 vielleicht nur weil er der älteste war. Vgl. auch Danz, Der sacrale Schutz S. 138. Numa, der das Heiligthum der *Πίστις* weihte, soll auch ihren Eid eingeführt und zum höchsten erhoben haben: Dion. a. a. O. II 75. Plutarch Numa 16. Vgl. noch Preller R. M. 224ff. Danz a. a. O. S. 127ff. Hiermit hängen zusammen „per fidem“ und ähnliche Wendungen, auch der Dius Fidius (wovon der *Ζεὺς Πίστιος* nur eine Uebersetzung zu sein und deshalb keinen Anspruch auf einen Platz in griechischen Mythologien zu haben scheint). — Bei der Wahrheit schworen nicht bloss indische Priester (Lasaulx, Ueber den Eid S. 4, 6. Oldenberg, Religion des Veda S. 520, 6), sondern auch die Neugriechen kennen diesen Schwur (*μὰ τὴν ἀλήθειαν*), der sich bis auf Demetrios De eloc. 228 zurückverfolgen lässt und zu dessen Zeit eine gangbare Betheuerungsformel gewesen zu sein scheint: *αἱ δὲ ἄγαν μακραί* (sc. *ἐπιστολαί*), *καὶ προσέτι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ὀγκωδέστεραι, οὐ μὰ τὴν ἀλήθειαν ἐπιστολαὶ γένοιντο ἄν.* Anders aufzufassen ist es, wenn „bei der göttlichen Wahrheit“ betheuert Götz v. Berlich. Lebensbeschreibung S. 206 (Nürnberg 1775). S. 215. „bei der rechten g. W.“ S. 241. Doch darf verglichen werden „I' the name of truth“ wie Banquo die Hexen beschwört in Macbeth I 3. — Shakespeare, King Henry VIII, Act. V 3: On my Christian conscience, this one christening will beget a thousand. — In Herders Volksl. (Leipzig 1805) I S. 201 findet sich der Schwur „beym Himmel und rechter Hand“. Etwas Anderes das Schwören, namentlich Beschwören bei dextera und *δεξιά*, wofür Beispiele Spengel zu Terenz Andria 289. Dindf. zu Soph. OR. 1510. Vgl. auch Danz, Der sacrale Schutz S. 139.

1) Dies ergiebt zum Theil die Fassung der Schwurformel selber: „bei meiner Treu“; on my Christ. consc. (s. vor. Anmkg.). Besonders deutlich wird dies bei Dion. Hal. a. a. O. durch den Gegensatz, in dem sein *ὤμοσε — τὴν ἀγαθὴν ἑαυτοῦ πίστιν* (IX 10) und *κατὰ τῆς ἑαυτῶν πίστεως διομοσάμενοι* (XI 54), ebenso die *ἰδία ἑκάστῳ πίστις* als *ὅρκος μέγιστος* (II 75) zu der Wendung seines Vorbildes Thukydides V 30, 4 steht *θεῶν πίστεις ὀμόσαντες.*

15. Der Eid ein Fluch.

In dem Gewirr der verschiedenen Meinungen, die aus den immer regen Betrachtungen und Erörterungen über den Eid, über sein Wesen, über dessen Bedingungen und Wirkungen, sowie über seinen Werth und Nutzen sich bildeten, tritt doch, besonders stark und andere bei Seite drängend, eine Vorstellung hervor, die in dem Eid eine Verfluchung sieht und zwar, zum Unterschied von anderen Flüchen, eine Verfluchung, die der Schwörende für den Fall des Meineids wider sich selbst ausspricht. Darum konnte man hierin eine Eigenthümlichkeit des antiken Eidschwurs finden, und stellte dem unsere mehr euphemistische Art gegenüber, die mit ihrem „so wahr mir Gott helfe" von einem ausdrücklichen Fluche absieht und statt dessen den Segen Gottes auf den Rechtschwörenden herabruft.[1]) Aber auch hier so wenig als auf anderen Gebieten sind Alterthum und Neuzeit scharf zu trennen und der Uebergang von der antiken zur modernen Weise des Eidschwurs ist ein allmähliger. Wenn wir bei Lucian[2]) die Schwurformel lesen „möge ich meiner Kinder froh werden, wie ich die Wahrheit sagen will", so bemerken wir die Aehnlichkeit mit unserem „so wahr mir Gott helfe", das dort nur in besonderer Anwendung erscheint; näher

1) Hobbes Leviathan I 14 (English Works III S. 129): All therefore that can be done between two men not subject to civil power, is to put one another to swear by the God he feareth: which swearing, or oath, is a form of speech, added to a promise; by which he that promiseth, signifieth, that unless he perform, he renounceth the mercy of his God, or calleth to him for vengeance on himself. Such was the heathen form, Let Jupiter kill me else, as I kill this beast So is our form, I shall do thus, and thus, so help me God. Dasselbe De cive III 2 § 22 (Opp. Latt. II S. 179.

2) Philopseud. 27: *οὕτως ὀναίμην τούτων* (sc. *τῶν υἱέων*) *ὡς ἀληθῆ πρός σε ἐρῶ.* Vgl. hiermit was bei Suidas u. *Ὅρκος* (II 1 Sp. 1164 Bernh.) als *τύπος* des *ὅρκος* angegeben wird: *οὕτω παισὶ χρήσαιο κληρονόμοις. οὕτω τὰ καὶ τὰ Θεός σοι δοίη.* Es ist dies aber nicht sowohl der *τύπος* eines Eides als einer Beschwörung und kann daher mit dem „sic te diva potens" und was dergleichen Kiessling zu Horaz c. I 3, 1 anführt, verglichen werden.

rückt an das moderne das „medius fidius" oder das „ita me di ament" der Römer [1]) und so können wir ähnliche Formeln, noch höher hinauf, bis in die ausgehenden Zeiten der homerischen Dichtung verfolgen.[2]) Immer aber sind es nur Schwurformeln des täglichen Lebens; in den feierlich ausgesprochenen dagegen und mit Bedacht concipirten scheint die Verbindung von Fluch und Segen die Regel [3]) und wenn einer dieser beiden fortblieb, dies nicht der Fluch sondern der Segen gewesen zu sein.[4]) Der Fluch erscheint danach als das Wesentliche im Eide, und Verwünschungseide, weil in ihnen

1) Catull. 97, 1. So schon Plautus Pseudol. 926 und dazu Lorenz. Vgl. Catull. 61, 196: ita me juvent caelites. 66, 18: ita me di iuverint. 67, 9: ita Caecilio placeam. Bei Cicero Div. in Caecil. 41: ita mihi deos velim propitios. Vgl. Halm zu Verr. V 35. 37. Nach Serv. Aen. II 154 war sogar „jusjurandum" nach sciner eigentlichen Bedeutung so viel als „optare prospera" und hiervon unterschieden „exsecratio" als „adversorum deprecatio" (Danz, Der sacrale Schutz S. 21 ff.).

2) Pseudo-Demosth. prooem. 33: *οὕτω τί μοι ἀγαθὸν γένοιτο.* Arist. Thesmoph. 469: *οὕτως ὀναίμην τῶν τέκνων.* Wolken 520: *οὕτω νικήσαιμί τ' ἐγὼ καὶ νομιζοίμην σοφός.* Und so schon Hom. h. in Mercur. 379 *ὡς ὄλβιος εἴην* in allerdings vielleicht (o. S. 21, 3) erst nachträglich eingeschalteten Versen.

3) Vgl. das Bündniss zwischen Athen und Korkyra (375 v. Chr.): *εὐορκοῦντι μέν μοι εἴη πολλὰ καὶ ἀγαθά, εἰ δὲ μή, τἀναντία* (Ott, Beiträge S. 29 f.). Auf den römischen Eid beim Juppiter Lapis überträgt dieselbe Formel Polyb. III 25, 6: *εὐορκοῦντι μέν μοι εἴη ἀγαθά· εἰ δ' ἄλλως διανοηθείην τι ἢ πράξαιμι κτλ.* Andere Beispiele: Inscriptt. jurid. grecques S. 170 f. Lasaulx, Ueber den Eid S. 13 f. Oscar Augustin, Der Eid S. 5, 2. Ott a. a. O. S. 40 (aus Demosthenes). Der hippokratische Eid bei Hippokrates ed. Littré IV 628. Das älteste Beispiel, wie O. Augustin a. a. O. bemerkt, mag der Heliasteneid geben, über dessen hierher gehöriges Stück vgl. Fränkel im Herm. XIII S. 462. Ueber die regelmässige Verbindung von Segen und Fluch im römischen Eid s. Danz, Der sacrale Schutz S. 19 ff.

4) Dem Kreise des alltäglichen Lebens gehört *κάκιστ' ἀπολοίμην* und Aehnliches an (o. S. 31, 1). Das älteste Beispiel eines feierlichen Schwurs, der sich auf den Fluch beschränkt, giebt Agamemnon in Il. 19, 264 f. Vgl. ferner Soph. OR. 644 f. Trach. 1189 f. Eur. Med. 754 f. (o. S. 69, 2). Auf den Amphiktyoneneid (Aesch. g. Ktes. 110) hat in dieser Hinsicht hingewiesen O. Augustin a. a. O. S. 4, 1. Auch C.I.A. I 9, 15 (= Dittenb. Syll.[2] 8, 16) und Platon Kritias p. 119 E (*ὅρκος ἦν μεγάλας ἀρὰς ἐπευχόμενος τοῖς ἀπειθοῦσιν*) scheinen auf dasselbe zu führen. — Dass der Fluch in antiken Eiden nie fehlte, sagen Plutarchs Worte Quaestt. Rom. 44: *πᾶς ὅρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ.*

dieses Wesen des Eides am reinsten und stärksten hervortritt, galten eben deshalb als die kräftigsten.[1]) Der Fluch ist das Wesentliche und das Ursprüngliche. Er gehört zum Eid, wie zum Gesetz die Androhung der Strafe. Ja auch in gesetzlichen Bestimmungen tritt er häufig an die Stelle der Strafandrohung[2]), nur mit einem dem Verhältniss von Gesetz und Eid entsprechenden Unterschiede, dass nämlich wie beim Eidschwur der Einzelne sein eigner Gesetzgeber wird, so auch der sonst von Seiten des Gesetzgebers über den Frevler ergehende Fluch sich hier in eine Selbstverfluchung verwandelt; aber auch bei dem das Gesetz begleitenden Fluche wiederholt sich dasselbe, was wir schon beim Eide beobachteten, dass eine jüngere Zeit ihm noch den Segen gesellt.[3]) Es ist dieselbe Zeit, in der man dem Gesetzgeber die Aufgabe stellte, nicht bloss vom Unrecht abzuschrecken, sondern auch zum Guten anzutreiben[4]) und daher auch die Götter sich

---

1) o. S. 8, 5. Hierbei mag bemerkt werden, dass, während der den stärksten Schwur leistende Grieche auch sein ganzes Geschlecht und Haus in den Fluch hineinzog, der beim Juppiter Lapis schwörende Römer sich in dieser Hinsicht isolirte und die Rache der Götter nur auf sein Haupt beschwor (Polyb. III 25, 6: *πάντων τῶν ἄλλων σωζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων ἱερῶν τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι* = „salva urbe arceque" Paulus Diac. s. Lapid. silic. Vgl. Danz, Der sacrale Schutz S. 15, 5), ähnlich wie Moses bei Joseph. Arch. IV 3, 2 (S. 191, 3 ff. Bekk.) für den Fall, dass ihn der Fluch trifft, den Segen des Herrn auf das übrige Volk herabfleht.

2) Zu dem, was K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. § 9, 9 ff. § 22, 5, und, aus Anlass der *βουζύγειοι ἀραί*, Töpffer, Att. Geneal. S. 139, 3 beibringen, lassen sich noch Soph. OR. 269 ff. Dind. und Herodot I 82 fügen, an welcher letzteren Stelle überdies der Ausdruck *νόμος τε καὶ κατάρη* für die enge Verbindung beider bezeichnend ist. *Ὅρκος* und *ἀρὰ* vereinigt das Dekret der Eikadeis C.I.A. II 609: *ἐπειδή τινες ἐναντίον τῷ ὅρκῳ, ὃν ὤμοσαν καὶ τῇ ἀρᾷ, ἣν Εἰκαδεὺς ἐπηράσατο, διατελοῦσιν πράττοντες καὶ λέγοντες κτλ.*

3) Auf der pergamenischen Inschrift bei Dittenberger Syll.[2] 879, 19 ff.: *τὸν δὲ γυναικονόμον τὸν ὑπὸ τοῦ δήμου αἱρούμενον τοῖς ἁγνισμοῖς τοῖς πρὸ τῶν Θεσμοφορίων ἐπεύχεσθαι τοῖς ἐμμένουσιν καὶ ταῖς πειθομέναις τῷδε τῷ νόμῳ εὖ εἶναι καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἀγαθῶν ὄνησιν, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μηδὲ ταῖς ἐμμενούσαις τἀναντία.*

4) Als besonders charakteristisch sei angemerkt die Beschreibung des *νόμος*, welche Philon giebt De legat. ad Cajum p. 546 M: *νόμος ἐκ δυοῖν συμπληροῦσθαι πέφυκε, τιμῆς ἀγαθῶν καὶ πονηρῶν κολάσεως.*

nach beiden Richtungen wirkend dachte, als strafende Richter nicht allein oder Rächer des Unrechts, sondern als Erzieher des Menschengeschlechts und Muster einer Jedem das Seinige gebenden Gerechtigkeit[1]); und es ist die Zeit, in der zugleich der Eidschwur aus einer rechtlichen Obligation, in der die dem Menschen aufgegebene Leistung im Falle der Unterlassung durch die bedungene Strafe ausgeglichen wird, nicht aber das, was die Götter als Richter, Zeugen oder Bürgen dem Menschen bereits geleistet haben, noch hinterdrein durch eine Belohnung desselben cumulirt zu werden braucht, sich erhebt zu einer moralischen Verpflichtung und ebendamit Gegenstand eines göttlichen Gesetzes[2]) wird, das dann consequenter Weise auf der einen Seite, dem Eidestreuen, den Lohn, auf der anderen, dem Meineidigen, seine Strafe in Aussicht stellt. Diese Ansicht des Eides und seiner Folgen, die denselben aus der rechtlichen in die ethische Sphäre versetzt, bereitet sich vor schon in den frühesten historischen Zeiten[3]), in die Eidesformel selber mag sie je-

---

Auf dieselbe Auffassung des Gesetzes gründen sich Ulpians stolze Worte (Dig. I, 1, 1): merito quis nos sacerdotes appellet: justitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes. Auch vom schol. zu Hesiod W.u.T. 804 wird der *δίκη* das doppelte Geschäft, des *κολάζειν* und des *εὐεργετεῖν*, gegeben. Hiermit ist ferner zusammenzuhalten, was *Ἄγρ. Νόμος*, Abhh. der sächs. Ges. philol.-hist. Cl. XX S. 81 Anm. über die ursprüngliche negative Fassung der Gesetze und S. 50, 1 über die Versuche, die Wirkung der Gesetze von einer Ueberredung (*πειθώ*) abhängig zu machen, bemerkt wurde.

1) Das gilt ebenso wie von den griechischen Göttern auch von dem Gotte Philons, von dessen sowohl lohnender als strafender Gerechtigkeit besonders nachdrücklich und eingehend die Rede ist 1 Mos. 7, 9 ff. 11, 8 ff. 27 u. 28.

2) *θεῖος νόμος*: o. S. 114, 2.

3) Klar ausgesprochen wird sie von Hesiod, besonders in dem berühmten Verse W.u.T. 285, der deshalb auch dem pythischen Orakel bei Herod. VI 86 angehängt ist: *ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων*. Der *εὔορκος* steht nun in einer Linie neben dem *δίκαιος* (Hesiod W.u.T. 190) oder dem *ὅσιος* (Platon, Rep. III p. 363 D). Daher verdient man sich nach den Orphikern, für die Pindar das Wort führt (o. S. 110, 4), durch *εὐορκία* die Seligkeit nach dem Tode. Viel zu hoch dagegen schlägt O. Augustin, Der Eid

doch erst später eingedrungen sein (o. S. 138, 3). Hier war ursprünglich nur der Fluch an seinem Platze und dass dieser, und nicht der Segen, zum eigentlichen Wesen des Eides gehört, hat auch die von anderen Gebieten herkommende Forschung der Gegenwart bestätigt.[1])

S. 19 ff., bes. S. 27 u. 35, die Bedeutung der εὐορκία für die platonische Ethik an, da von allem Anderen abgesehen εὔορκος, das Wort, sich nur einmal in den Schriften des Philosophen (o. S. 110, 4) und dort im Zusammenhange mit religiösen Vorstellungen findet, gegen die er polemisirt, εὐορκία aber überhaupt nicht vorkommt. Beachtung beansprucht noch Hom. Il. 3, 280: φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά. Denn wenn ich die Worte richtig verstehe, so wird hier den Göttern zugemuthet die beschworenen Eide aufrecht zu erhalten (ähnlich wie bei Shakespeare King Richard II act IV 1: God pardon all oaths that are broke to me! God keep all vows unbroke that swear to thee!); d. h. es wird ihnen schon hier eine Aufgabe gestellt, die über das blosse Strafen des Meineids hinaus sich auch auf die positive und direkte Förderung der Eidestreue erstreckt. Oder ist φυλάττετε vom Vollstrecken des Eides zu verstehen nach Maass von ἐτέλεσσεν und τελεῖ 4, 160 f., wie schon Eustathios zu 158 (S. 366, 30 Stallb.) und Neuere annahmen? Doch spricht das ἀτέλεστα 168 eher dafür, auch dem ἐτέλεσσεν und τελεῖ eine andere Beziehung zu geben und das Objekt dazu nicht aus dem Vorhergehenden sondern aus dem Folgenden zu ergänzen.

1) Rich. Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte[3] S. 61: „Die Bekräftigung eines Rechtsgeschäftes durch Eid hatte die Bedeutung einer Selbstverwünschung für den Fall des Vertragsbruches". O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Alterthumskunde S. 169: „So ergiebt sich der älteste Eid auf idg. Boden als ein Fluch, den man für den Fall des Meineides gegen sich selbst ausspricht", vgl. ebenda S. 165: „Schwören ist zunächst so viel wie fluchen, sich verfluchen für den Fall, dass man die Unwahrheit sagen oder etwas Versprochenes nicht thun sollte". Vgl. noch E. Rohde, Kl. Schr. II S. 231. Obgleich der alttestamentliche Gott nicht bloss ein strafender ist (o. S. 140, 1), so wird doch der hebräische Reinigungseid, Num. 5, 16 ff., nur auf eine Verfluchung gestellt. Nach einer Bemerkung J. Grimms D. M.[3] Vorr. S. XVII haftet der Name Donars, d. i. des älteren Gottes, in den Volksflüchen, Wuotans nur in Betheuerungen.

16. Der Ὅρκος als Dämon.

Aus diesem ursprünglichen Wesen des Eides als eines Fluches konnte in der Personification nur ein unheimlicher, den Menschen verderblicher Dämon werden. So stellte ihn sich Hesiod vor als ein *πῆμ' ἐπιόρκοις*[1]) und da der Dichter doch auch die segnenden, den Eidestreuen (*εὔορκος*) lohnenden Folgen des Schwurs kennt[2]), so muss diese Vorstellung eines grauenhaften Wesens, dem jeder Zug von Wohlwollen gegen die Menschen fehlt, wohl älter sein. Sie wurzelte in der That fest und hat sich deshalb auch durch verschiedene Mythologeme verzweigt. Als Mutter des personifizirten Eidschwurs oder Horkos erscheint die Eris[3]) und um ihn selbst sind bei seiner Geburt schon die Erinyen beschäftigt[4]); sein

---

1) W.u.T. 804: *Ὅρκον — τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.* Ebenso Theog. 231: *Ὅρκον θ' ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους Πημαίνει, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ.* Nnr wenn sich Gelegenheit bietet zu strafen, bricht er auf um zu thun was seines Amtes ist: *αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὅρκος ἅμα σκολιῇσι δίκῃσι* W.u.T. 219. Als, wenigstens zum Theil, in den hier niedergelegten Anschaunngen wurzelnd, wird anch das Theognideische *ὀλεσήνορας ὅρκους* (o. S. 48, 4. S. 132, 5) noch verständlicher.

2) S. o. S. 140, 3.

3) O. S. 2, 1.

4) Hesiod. W.u.T. 802:

Πέμπτας δ' ἐξαλέασθαι, ἐπεὶ χαλεπαί τε καὶ αἰναί.
ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν
Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις.

Nicht ganz genau, wenigstens dem Wortsinn nach (ebenso Moschopnlos, der consequenter Weise dann auch die Lesart *τιννυμένας* festhält, diese, in neuerer Zeit auch wieder von Sittl bevorzugt, muss aber so lange als unstatthaft gelten, als nicht bewiesen ist, dass *ὅρκος* direkt den Meineid bedeuten könne; alles hatte schon richtig gestellt Buttmann, Lexil. II S. 55f.), obgleich in der Sache richtig (s. Melampus in der folg. Anm.), spricht Rohde Kl. Schr. II S. 242 Anm. hiernach von einem Umirren der Erinyen auf Erden. Die Variante *τιννυμένας* für *γεινόμενον* deutet an, was gemeint ist: „die Erinyen sind um die Geburt des Horkos beschäftigt", d. h. wie schon Hesiod verstanden zu haben scheint „während der Eid gesprochen wird, achten die Erinyen als die Fluchgöttinnen auf die damit ausgesprochene Selbstverfluchung um sie gegebenen Falls zu vollziehen". Noch straffer übrigens als hier, d. h. bis zur Identität, wird das Verwandtschafts-

Geburtstag, der fünfte des Monats, blieb seitdem ein Unglückstag.[1]) Könnte hiernach ein Zweifel sein, welcher Art von Wesen der Horkos beizuzählen sei, so würden ihn die dem Horkos gleichartigen (συνήθεας) Geschwister desselben heben, Mühe, Leiden, Schlacht und Kampf, Mord und Todtschlag, Streit, Lüge und andere[2]), die durch die Eris zum Geschlecht der „unheilbringenden Nacht" gehören[3]) und von

band zwischen den Erinyen und der Eris, und damit auch zwischen jenen und dem Horkos („der Erinyen Sohn" nennt den Eid Schiller Braut von Messina. Erstes Chorlied), angezogen vom schol. zu Aisch. Sept. 709 Kirchh.: ὑποκοριστικῶς δὲ τὴν Ἐριννὺν Ἔριν εἶπεν. Falls nämlich die Bemerkung des Scholiasten allgemein, für die Eris überhaupt, und nicht bloss für die an der Aischylos-Stelle genannte gelten sollte. Auch die Erinyen heissen (freilich nicht bei Hesiod. Theog. 185) öfter Töchter der Nacht (Wecklein zu Aisch. Eum. 69) wie die Eris (Hesiod. Theog. 224f.) und das Epitheton στυγερὸς wird der Eris (Hes. Th. 226) und den Erinyen (Hom. Il. 9, 454, Od. 2, 135) gegeben vgl. Apoll. Rhod. 3, 712: ἀράς τε στυγερὰς καὶ Ἐρινύας. — Durch die eben dargelegte enge Beziehung zwischen Erinyen und Horkos wird erst recht begreiflich, dass jene in Aisch. Eum. 425 Kirchh. es gerade auf einen Eid anlegen und dadurch ihren Rechtshandel mit Orest zur Entscheidung bringen wollen: sie pflegen den Eid (ἀμφιπολεύειν), möchte man mit Hesiod auch hier von ihnen sagen.

1) S. vor. Anmkg. Nach Virgil Geo. I 277ff. hat er noch anderen Ungeheuern, wie dem Typhoeus, das Dasein gegeben. Bemerkenswerth ist was Tzetzes zu W.u.T. 800 aus Melampus anführt, an den Hesiod sich angeschlossen habe: ἐν πέμπτῃ σελήνης τις ἐπίορκον ὀμόσας τοσαῖσδε ἡμέραις τελευτᾷ. An diesem Tage walteten also die Erinyen besonders kräftig ihres Amtes und war ein Meineid doppelt zu fürchten. Tzetzes will selber die Erfahrung gemacht haben. Man sieht leicht, wie hiermit die Vorstellungen zusammenhängen, sowohl, dass die Fünfzahl den Unterirdischen geweiht (Jo. Lydus, De mens. p. 100) wie, dass sie der Δίκη heilig sei (Pythagoreer nach Proklos zu W.u.T. 804).

2) Hesiod. Th. 226ff.:

Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα,
Ὑσμίνας τε Φόνους τε Μάχας τ' Ἀνδροκτασίας,
Νείκεά τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλογίας τε,
Δυσνομίην τ' Ἀάτην τε, συνήθεας ἀλλήλοισιν,
Ὅρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

3) Hesiod. Th. 224f.:

Νὺξ ὀλοή — — — — — —
Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.

Virgil mit Recht in das ewige Dunkel der Unterwelt verwiesen werden.[1]) Von dort steigt doch wohl auch, wenn er an Stelle des Vaters oder der Erinyen kommt die Meineidigen zu strafen, der Sohn des Horkos auf, der als gestalt- und noch mehr als namenlos (*ἀνώνυμος*) recht den Charakter eines unterweltlichen Dämons trägt.[2])

Gegen solche finstere Wesen, als die uns bisher der Horkos

---

1) Aen. VI 273ff.:
vestibulum ante ipsum primis in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia Curae,
pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus
et Metus et malesuada Fames ac turpis Egestas,
terribiles visu formae, Letumque Labosque;
tum consangnineus Leti Sopor et mala mentis
Gaudia mortiferumque adverso in limine Bellum
ferreique Eumenidum tbalami et Discordia demens,
vipereum crinem vittis innexa cruentis.

2) In dem pythischen Orakel bei Herod. VI 86:
Γλαῦκ' Ἐπικυδείδη, τὸ μὲν αὐτίκα κέρδιον οὕτως,
ὅρκῳ νικῆσαι καὶ χρήματα ληίσσασθαι.
ὄμνυ, ἐπεὶ θάνατός γε καὶ εὔορκον μένει ἄνδρα.
ἀλλ' ὅρκου πάϊς ἔστιν, ἀνώνυμος, οὐδ' ἔπι χεῖρες
οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὅ κε πᾶσαν
συμμάρψας ὀλέσῃ γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα.
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

Hier ist der letzte Vers (o. S. 140, 3) so äusserlich angeflickt, dass man ihn für die Zuthat eines Interpolators halten könnte (der Scholiast zu Platons Rep. II 363 D S. 368 Bekk. kennt ihn zwar schon an dieser Stelle; ob aber Pausanias, möchte ich aus VIII 7, 8 nicht mit Sicherheit schliessen). Jedenfalls ist nicht gesagt, dass des Horkos Sohn auch der Urheber der Segnungen ist; vielmehr erscheint er wie sein Vater nur als ein Unheil wirkender Dämon. Körper- und gestaltlos, d. i. unsichtbar, wirkt er wie die *πατρὸς οὐχ ὁρωμένη μῆνις* Aisch. Choeph. 285 Kirchh., die dem Blute des Vaters entsprungenen Erinyen (275. 918). Vgl. Ferd. Dümmler, Kl. Schr. II S. 129. Er heisst sodann *ἀνώνυμος*. Darüber aber, dass die *χθόνιοι* vielfach *ἀνώνυμοι* sind und so bezeichnet werden, bemerkt das Nöthige Rohde, Kl. Schr. II S. 243, 3. Man darf vielleicht noch vergleichen Sophokles OC. 1623 Dind. *τινὸς* 1626 *θεός*, wo doch beidemal *Ζεὺς χθόνιος* (1606) gemeint ist. *Μετέρχεται* endlich ist für das Wirken dieses Rachegeistes der passende Ausdruck, wie er gerade von den Erinyen gebraucht wird und hier noch sein volles sinnliches Leben hat: pythagoreisches Symbol bei Jamblich Protr. 14 S. 115, 1 Pist. (Rohde, Psyche S. 377 Anm.). Eur. Or. 423. Herodot 3, 126 und 128: *μετῆλθον Τίσιες Ὀροίτεα*. vgl. 8, 106: *περιῆλθε ἡ Τίσις*.

und seine Sippe erschienen sind[1]) sticht scharf ab der Διὸς Ὅρκος, wie ihn Sophokles nennt[2]), der Geselle oder Diener des höchsten Himmelsgottes[3]), ihm vereint, wie die Themis und in der Regel auch die Dike, und wie diese, ein Segen für die Menschheit, namentlich in den Augen des demokratisch denkenden und redenden Athens.[4]) Als ein Gott der lichten Oberwelt[5]) wird er eben deshalb bei Sophokles von dem chthonischen Dämon genau geschieden.[6]) Es ist dies diejenige Erscheinung des Horkos, die man in neuerer Zeit gewöhnlich und oft zu ausschliesslich ins Auge gefasst hat.[7])

1) Bei Schiller, Braut von Messina, im ersten Chorlied, ist der Eid sogar „der furchtbarste unter den Göttern der Hölle".

2) OC. 1767:

ταῦτ' οὖν ἔκλυεν δαίμων ἡμῶν
χὠ πάντ' ἀίων Διὸς Ὅρκος.

3) Reisig, Enarr. ad 1758: Διὸς Ὅρκος. Est is Jovis Ὁρκίου minister.

4) o. S. 131 ff. Hiergegen der Eid als πῆμα o. S. 142, 1; ebenso die Nemesis πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι bei Hesiod Theog. 223, über deren Verwandtschaft mit dem Horkos vgl. Lehrs Popul. Aufss. S. 56 Anm. und über ihr Wesen als Unterweltsgöttin E. Rohde Psyche I S. 236, 1.

5) Als solcher ist auch der μέγιστος θεὸς Ὅρκος zu denken, den nach Hermes Trismegistus (Stob. ecl. I 41, 44 p. 978 = I S. 406 Wachsm.) Osiris und Isis mit den übrigen Segnungen der Cultur und eines geordneten Lebens dem Menschengeschlechte brachten.

6) Vgl. Schneidewin zu OC. 1766 f.

7) Der Eid schien wesentlich an den Zeus gebunden: denn dieser als Ζεὺς Ὅρκιος soll zu allen Zeiten des Eides Herr und Hort gewesen sein. So Lasaulx, Ueber den Eid S. 8, und ähnlich K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. § 22, dass über allen Schwüren, ein personifizirter Ausdruck ihrer Heiligkeit, Ζεὺς Ὅρκιος als Eidesrächer wachte. Vgl. auch Danz, Sacral. Schutz S. 148, 14 (u. o. S. 14, 2). Doch hat man sich bereits selber die anderen ὅρκιοι θεοί eingewandt (K. Fr. Hermann a. a. O. 2. Aufl. § 22, 19). Und in der That finden wir in späterer Zeit der Kydippe gegenüber lediglich die Artemis als Eidesrächerin thätig (vgl. dazu Aristainetos bei Dilthey, De Callim. Cyd. S. 129, 16 und 19, der ebenso wie Diodor. Sic. IV 22, 4 die Artemis als eine besonders rachsüchtige Göttin bezeichnet; ausserdem Baumeister zu Hom. h. in Vener. 20), und in der früheren neben und, wie es scheint, unabhängig von Zeus die Erinyen (Hom. Il. 19, 259 f. vgl. 3, 278 f., wo nach 4, 155 ff. Zeus nicht bloss als Zeuge, ἴστωρ, sondern auch als Rächer des Eidbruches zu denken ist), deren Eingreifen ja mit der Natur des Eides als eines Fluches gegeben war. Eben diese ursprüngliche Natur des Eides weist ihn an die Unter-

In Wahrheit treten aber zwei Seiten an ihm hervor, eine lichte und eine dunkele, und die letztere erschien uns obendrein als diejenige, die dem ursprünglichen Wesen des Eides

---

irdischen. Man hat freilich, um die Lichtnatur des Eides zur Anerkennung zu bringen, geltend gemacht, dass Eide ursprünglich nur unter freiem Himmel abgelegt werden konnten (Usener, Göttern. S. 181, vgl. auch Preller, Berr. d. sächs. Gesellsch. philol.-histor. Cl. 1855 S. 213 = Ausgew. Aufss. S. 277). Mir scheint dies nicht richtig. Die Vergleichung mit dem Recht beweist es nicht, da dieses, nach der Ansicht des Alterthums, keineswegs nur eine Geburt des Lichtes war und unter offenem Himmel sein Wesen hatte (auch das Halten des Gerichts unter offenem Himmel deutet an sich noch nicht auf Ursprung des Rechts aus dem Licht: Antiphon, Ueber Herodes' Ermordg. 11. Meier-Schömann, Att. Pr.[2] S. 181. J. Grimm, RA. S. 793, 1), sondern vielmehr in der Unterwelt am reinsten gesprochen und am strengsten geübt wurde. Und das römische Verbot, beim Hercules und beim Liber im Haus (ὑπὸ στέγῃ) zu schwören, könnte eher auf die entgegengesetzte Meinung führen, da Plutarch, Quaestt. Rom. 28, diese Fälle als Ausnahmen (τὸ μὴ κοινὸν ἀλλ' ἴδιον τοῦ θεοῦ τούτου), und noch dazu auf die Schwüre der Knaben beschränkte, behandelt. Wenn hiervon zu trennen ist der Brauch, bei Dius Fidius nicht unter dem Dache zu schwören, sondern wenigstens unter das impluvium zu treten (Segen und Fluch bei geöffnetem Fenster, damit der Himmel beide besser höre, in Arnims Kronenwächtern, wo ja viel Gelehrsamkeit sich versteckt = Werke 3, 231), so ist dies ein besonderer Fall und von Preller, Röm. Myth. S. 635 f., aus der eigenthümlichen Natur dieses Gottes erklärt worden; es ist aber zu bemerken, dass Dius Fidius als der sabinische Hercules galt und Varro der Sache in seinem Tractat de liberis educandis erwähnt hatte, was wieder zu Plutarch zurückführen würde, und dass dieser eingeschränkte Gebrauch nicht ein Mal in seiner engen Sphäre allgemein beobachtet wurde (q u i d a m negant sub tecto per hunc deierare oportere: Varro L. L. V 66). Dass zahllose Eide, vielleicht die meisten, im Freien geschworen wurden, soll deshalb nicht geleugnet werden, wie z. B. die Haliartier bei den Praxidiken ἐν ὑπαίθρῳ schworen οὐκ ἐπίδρομον τὸν ὅρκον (Pausan. IX 33, 2, vgl. ἐξ ἐπιδρομῆς VII 25, 4), und wie Jonathan den David, um ihm desto nachdrücklicher schwören zu können, mit hinaus nimmt εἰς ὕπαιθρον καὶ καθαρὸν ἀέρα (Joseph. Arch. VI 11, 8 = 1 Kön. 20, 11 f.); sondern nur, dass diesem Umstand in allen Fällen ein besonderes Gewicht beizulegen sei. Die Eidesceremonien waren eben verschieden nach der Art des Eides (nach deutschem Recht wurde beim Reinigungseid in peinlichen Sachen das Gesicht gen Norden gewandt, bei andern Eiden gen Osten, nach der Sonne: J. Grimm, Rechtsalt. S. 808) und der Götter, wie man ja auch nicht immer Stab oder Hand gen Himmel und zur Sonne streckte (vgl. auch Grimm, Rechtsalt. S. 895. D. M.[3]

mehr entspricht.[1]) Sieht man schärfer zu, so waltet der Eid

---

S. 667), sondern den Unterirdischen durch Berühren und Klopfen des Erdbodens rief (Hom. Il. 14, 272 ff. 9, 568 f., vgl. Baumeister zum h. in Apoll. Pyth. 162. Rohde, Psyche I S. 119, 2. Vahlen, Berl. Progr. 1901/2 S. 16 f.). Verschwörer werden naturgemäss zu allen Zeiten und schon vor Catilina (Sall. Cat. 20 u. 22) das Tageslicht und den offenen Himmel bei ihren Eiden gemieden haben, die darum nicht minder kräftig waren. Aber nicht bloss für Verschwörer gilt dies: einer der allerkräftigsten Eide wurde unter der Erde geschworen im Adyton des Palaimon bei Korinth (ὃς δ' ἂν ἐνταῦθα ἢ Κορινθίων ἢ ξένος ἐπίορκα ὀμόσῃ, οὐδεμία ἐστὶν οἱ μηχανὴ διαφυγεῖν τοῦ ὅρκου: Pansan. II 2, 1). Da es an anderen Stellen zweifelhaft ist, ob unter dem Heiligthum eines Gottes, in dem geschworen wird, dessen Tempel oder nur der heilige Bezirk zu verstehen sei, so mögen hier noch Worte Justin's angeführt werden (XXIV 2, 7 f.), bei denen ein solcher Zweifel nicht aufkommen kann: Itaque — — mittit (sc. Arsinoë) ex amicis suis Dionem; quo perducto in sanctissimum Jovis templum veterrimae Macedonum religionis Ptolomaeus sumptis in manus altaribus, contingens ipsa simulacra et pulvinaria deorum inauditis ultimisque execrationibus adjurat, se sincera fide sororis matrimonium petere etc.

1) Mit dem Eid hat sich, wie es scheint, eine ähnliche Entwicklung vollzogen, wie mit den Erinyen. Aus Rache- und Fluch-Göttinnen wurden sie Vollstreckerinnen der Strafen und verwandelten sich damit aus selbständigen kraft ihrer eigenen Natur wirkenden Dämonen in Dienerinnen namentlich des Zeus (Aisch. Agam. 55 ff. Kirchh.: ὕπατος δ' ἀίων ἤ τις Ἀπόλλων ἢ Πὰν ἢ Ζεὺς — — — — ὑστερόποινον πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν. 718 ff.: δύσεδρος καὶ δυσόμιλος συμένα Πριαμίδαισιν, πομπᾷ Διὸς ξενίου, νυμφόκλαυτος Ἐρινύς); ja von der lichten Natur des Rechts, wie man es später fasste, emporgezogen, wurden diese ehemals nur im Finstern schleichenden Wesen (ἠεροφοῖτις Ἐρινύς) am Ende Sonnenjungfrauen (Ἡλίου κόραι: A. Dieterich, Abraxas S. 96). Dieselbe Entwicklung im Wesen der Erinyen deutet E. Rohde an, Kl. Schr. II S. 241. Wie die Hekate in den Dienst des Zeus tritt, s. Hesiod Theog. 411 ff. und dazu Schömann, Theog. S. 188. Ueber die Γῆ Ὀλυμπία vgl. Plutarch, Thes. 27. Pausan. I 18, 7 (anders aufgefasst von Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 51 f.). — Die zunehmende Gewalt des Zeus über den Eid verräth sich noch in anderen Spuren. Wie die Erinyen in Aischylos' Eumeniden für ihren Eid eintraten, wurde schon o. S. 142, 4 bemerkt; dafür trumpft sie Apollon mit der Erklärung (611 Kirchh.) ab, dass der Eid unter Zeus stehe. Vgl. auch o. S. 107. Hier lässt sich noch der Kampf zweier entgegengesetzter Ansichten über den Eid spüren, der damit endete, dass der Eid in den Dienst des Zeus trat. Etwas Aehnliches, wie dem Eid überhaupt, scheint nach der Erzählung des Hesiod Theog. 385 ff. auch einer besonderen Art desselben, dem Schwur bei

in den beiden neben- oder, richtiger, nacheinander hervortretenden Phasen seines Wesens auch seines Amtes in verschiedener Weise oder vielmehr, es ist gar nicht dasselbe Amt, das ihm das eine wie das andere Mal obliegt. Während der Geselle und Diener des Zeus nur zu hören scheint[1]) um den Frevel dann zur Anzeige zu bringen und seine Bestrafung — wie dies wenigstens der später geläufigen Vorstellung entsprach — dem blitzschwingenden Gotte zu überlassen, macht sich der Andere selber auf, um den Meineidigen zu treffen.[2]) Hier bleibt für die Langmuth oder billige Nachsicht der Götter, die die Strafe hinausschieben oder auch von ihr absehen mag, kein Raum; ist die Bedingung des Eidfluches erfüllt, so stürzt sich der Dämon auf sein Opfer, auch hierin den Erinyen vergleichbar, unfehlbar und ohne Säumen[3]), getrieben von jener Zaubergewalt, wie sie der Fluch nur auf die chthonischen Mächte ausübt[4]) und

---

der Styx widerfahren zu sein. Selbst diese mächtige und die Olympier in gewisser Hinsicht an Klugheit überragende Gottheit muss doch, obgleich es ihrer Natur zuwider ist, wenigstens vorübergehend im Olymp erscheinen und erwirbt sich erst dadurch und durch die Gunst des Zeus die Ehre, in Zukunft der Eideshort der Götter zu sein; ja, ihre Kinder *Ζῆλος*, *Νίκη*, *Κράτος* und *Βία* bleiben seitdem im Olymp und sind die unzertrennlichen Begleiter des Zeus. Auch hier werden, wie es scheint, ursprünglich unabhängige chthonische Mächte (Bergks Erörterungen Fleckeis. Jahrb. 81, S. 405, haben mich nicht überzeugt, dass die Styx ursprünglich dem himmlischen Luftraum angehöre: vgl. F. Dümmler, Kl. Schr. II S. 134) zu olympischen erhoben oder ihr Wirken wird doch im neuen Götterstaate gebunden an die Sanction des neuen Götterkönigs.

1) o. S. 145, 2.

2) Der Eid oder, was in diesem Fall auf das Gleiche hinausläuft, sein Sohn: s. o. S. 142, 1. 144, 2.

3) *Αὐτίκα τρέχει Ὅρκος* o. S. 142, 1. *κραιπνὸς μετέρχεται κτλ.* sc. *ὅρκου πάϊς* o. S. 144, 2.

4) Hier darf man also vom Zauber beim Eide reden (s. o. S. 52, 1), aber nicht allgemein und nicht in Bezug auf den Eid in seiner späteren Bedeutung. Nicht auf alle Götter wirkt der Fluch mit jener unwiderstehlichen und geheimnissvollen Gewalt, die man Zauber nennt (vgl. E. Rohde Kl. Schr. II S. 230): die Nothwendigkeit z. B., kraft deren Poseidon den Fluch des Theseus an Hippolytos vollstreckt, rührt nicht von irgend welchem Zauber her sondern beruht auf dem Versprechen, durch das sich der Gott verpflichtet hat seinem Sohne drei *ἀραί* zu erfüllen (Eur. Hipp. 887 f. Kirchh. vgl. o. S. 51, 1.); genau so hält

wie sie deshalb auch dem bei der Styx geschworenen Eide eigen ist.[1])

17. Ὅρκος und Orcus.

Zwar dass die Griechen bei dem Namen des Horkos etwas wie ein lebendiges übermenschliches Wesen empfanden, ist nie verkannt, wenn auch bisweilen aus ungenügenden Gründen behauptet worden.[2]) Aber erst in neuerer Zeit hat

---

sich der jüdische Gott durch sein David gegebenes Versprechen gebnnden zn einer Zeit, wo er ohne dieses Versprechen anders an Salomo gehandelt haben würde (Joseph. Arch. VIII 7, 5 vgl. 1 Kön. 11, 12).

1) Hesiod. Theog. 793:

ὅς κεν τὴν (sc. *τὴν Στύγα*) *ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσῃ*
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
κεῖται νήυτμος κτλ. κτλ.

Von dieser augenblicklichen Wirknng des Meineids wird dann die spätere als solche unterschieden 799:

αὐτὰρ ἐπὴν νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος.

Die gleiche Wirkung ist offenbar zu verstehen, wenn es vom Eidschwnr im Adyton des Palaimon mit so besonderem Nachdruck heisst, dass keine Möglichkeit für den Meineidigen sei demselben zn entfliehen (o. S. 145, 7), nnd Palaimon sollen wir uns ebenfalls als einen Dämon der Tiefe denken (Pausan. a. a. O.: *Κάθοδος δὲ ἐς αὐτὸ ὑπόγεως, ἔνθα δὴ τὸν Παλαίμονα κεκρύφθαι φασίν.* vgl. Blümner-Hitzig I S. 489 f.). Dies sind freilich nicht die langsam mahlenden Mühlen der Götter, die den Griechen so viel Kopfzerbrechen gemacht nnd so viel Stoff zu Anklage nnd Verteidigung geboten haben; vielmehr herrscht hier in einem engeren Kreise derselbe Glaube, der, wie Isokrates Busir. 25 einmal rühmend hervorhebt, bei den Aegyptern der allgemeine war, *τῶν ἁμαρτημάτων ἕκαστον παραχρῆμα δώσειν δίκην, ἀλλ' οὐ διαλήσειν τὸν παρόντα χρόνον, οὐδ' εἰς τοὺς παῖδας ἀναβληθήσεσθαι τὰς τιμωρίας.* Vgl. auch die *φθιμένων ὠκυτάτη νέμεσις* CIA. III 2 No. 1360, 4. Ueber rasche Strafe als die normale und ursprüngliche o. S. 40, 3.

2) Ullrich, Beiträge znr Erklärung u. Kritik des Thnkydides, 1862, bemerkt S. 7, dass *ὅρκος* nrsprünglich „immer als göttliches Wesen, Eidzeuge nnd Eidrächer, persönlich gedacht“ sei. Aber aus Wendungen, wie dass die Styx der *μέγιστος ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι* oder dass die *τετρακτὺς ὁ μέγιστος ὅρκος* oder dass *μέγιστος ὅρκος ἦν ἅπασιν Ἡφαιστίων*, folgt dies durchaus nicht: *ὅρκος* bedeutet hier nur den Eideshort, wie bereits Bnttmann, Lexil. II S. 53 ganz richtig gesehen hatte; aber nichts führt anf eine damit verbnndene Personifizirung. — Zu demselben Zweck haben das Pin-

sich die Aufmerksamkeit etwas schärfer auf die sprachliche

darische *ναὶ μὰ γὰρ Ὅρκον* (Nem. 11, 24) benutzt Buttmann, Lexil. II S. 56, und Schömann, Theogonie S. 136. Auch den Scholiasten war die Schwurformel aufgefallen und der Eine von ihnen citirt deshalb Hesiod Theog. 231 (o. S. 143, 2). Er sah also ebenfalls in Horkos den Eidgott und Rächer des Meineids. Eine andere Erklärung deutete jedoch Göttling zu W.u.T. 219 an, indem er unser „bei meinem Eid" verglich. Noch näher kommt aber dem Pindarischen Schwur unser „beim Eid", das „bîm Eid", wegen dessen die Züricher von ihren Landsleuten verspottet werden. Diese Schwurform setzt nun keineswegs einen Gott Eid voraus, wie sich aus ihrer Entstehung darthun lässt. Ursprünglich nahm man etwas auf den Eid, den man schwor; hieraus bildete sich die Betheuerungsformel „auf meinen Eid" (Grimm, Wörterb. III Sp. 83). Auch das Schwören bei dem Eid einer Person ist eigentlich nichts weiter als eine Berufung auf den von derselben geleisteten Eid, wie noch deutlich z. B. in dem „bei Eurem Eide" Redings in der Rütliscene und in einem Volkslied „ich Wächter soll es thun bei meinem Eide" (Des Knaben Wunderhorn 3 = Arnims Werke 17, 250) hervortritt. Das „bei meinem Eid". meinte daher Aufangs gewiss so viel als „bei dem Eid, den ich geschworen", dann brauchte man aber die Formel auch ohne solche Beziehung auf einen einzelnen bestimmten Eid und so findet sie sich mehrmals in Goethes Götz, aber auch schon in der Lebensbeschreibung des alten Ritters (Nürnberg 1775) S. 105: „dass ich bey meinem Eid Sorg hett". Nur eine weitere Abschleifung der Formel, bei der nicht bloss die Beziehung auf einen bestimmten Eid, sondern auch auf eine bestimmte Person wegfiel, war schliesslich das blosse „beim Eid". Es liegt gewiss am Nächsten das Pindarische *ναὶ μὰ γὰρ Ὅρκον* als das Ergebniss einer ähnlichen Entwicklung anzusehen. Bei Euripides rufen Menelaos und Medeia geschworene Eide als Zeugen an (o. S. 36, 2). Aus einer solchen Zeugenanrufung ist bei Pseudo-Joseph. Maccab. 5 (S. 280, 2 Bekk.) ein Schwur bei geschworenen Eiden geworden: *μὰ τοὺς ἱεροὺς τῶν προγόνων περὶ τοῦ φυλάξαι τὸν νόμον ὅρκους.* Die Abstreifung jeder besonderen Beziehung würde auch hier ein *ναὶ μὰ τὸν ὅρκον* ergeben, das sonach nicht die Vorstellung von Ὅρκος als dem Eidgott voraussetzt. — Ebenso wenig ist eine Spur davon, dass Horkos eigentlich persönlich als der Eidrächer gedacht werde, zu finden in der Wendung *διαφυγεῖν τοῦ ὅρκου* bei Pausan. II 2, 1 (wegen des Genetivs scheint es nicht überflüssig ausser auf Buttmann, Lexil. II 56, 2 Anm. auch auf Soph. Philokt. 1044 *τῆς νόσου πεφευγέναι* mit Dindorfs Anmerkung zu verweisen), auf die Buttmann und ihm folgend Blümner-Hitzig solches Gewicht legen, oder in der fast gleichen *καὶ τὸν Ὅρκον οὐ φεύξῃ* des Babrios fab. 50, 18, auf die in derselben Absicht Schömann, Theog. S. 136, 1 hingewiesen hatte. Diese Wendungen besagen nicht mehr und nicht minder als was wir bei Soph. OR. 354 f. lesen:

Bezeichnung desjenigen gerichtet, dem gegenüber gerade der Eid zu persönlichem Leben erwachte, die Bezeichnung des Meineidigen. Wie eigentlich das Wort *ἐπίορκος* dazu kam, den Meineidigen zu bedeuten, war schon den Alten dunkel und die verzweifelten Versuche einer Erklärung[1]) sind thatsächlich nur ein Bekenntniss des Nichtwissens. Das Wort giebt ein rechtes Räthsel auf und reizt als solches durch den Widerspruch, den es zu enthalten scheint: während die Etymologie durch Analogien wie *ἐπίνομος*, gesetzmässig, *ἐπίτιμος*, ehrenhaft, *ἐπίχαρις*, gefällig, uns drängt auch in *ἐπίορκος* denjenigen zu sehen, der sich dem *ὅρκος* gemäss verhält, den

---

οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα; καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;

Schneidewin hat hierzu das Nöthige bemerkt. Das *ῥῆμα* würde sich auch ohnedies niemand personifizirt oder wie ein göttliches Wesen gedacht haben, so wenig als in demselben Stücke 479 ff. die *μαντεῖα*, die den Oedipus wie lebende umflattern (*τὰ δ' ἀεὶ ζῶντα περιποτᾶται*) und denen er nicht zu entrinnen vermag. Man muss auch hier unterscheiden, was nur vorübergehende Belebung des dichterischen Ausdrucks ist, von einer ständigen im religiösen Glauben wurzelnden Personification.

1) Einer liegt vor bei Eustath. zu Il. K 333 S. 343, 10 Stallb.: *Ιστέον δὲ ὅτι, καθὰ ἐν τῷ, ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας, καὶ ἐν τῷ, ἥκεις ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐν τῷ, δαιμονίη, τί μοι ἐπέχεις, ἡ ἐπὶ πρόθεσις ἐναντιωματικῶς λαλεῖται ἀντὶ τῆς κατά, οὕτω καὶ ἐν τῷ ἐπίορκος καὶ τοῖς ἐξ αὐτοῦ· ἐπιορκεῖν γὰρ τὸ κατὰ ὅρκον γίνεσθαι τῷ ψεύδει καὶ μὴ κατ' ἀλήθειαν οἰκειοῦσθαι αὐτῷ.* Den andern bietet das Etymol. M. u. *ἐπιορκεῖν: ἡ ἐπὶ πρόθεσις ἐνταῦθα ἀντὶ τῆς ὑπὲρ κεῖται· καὶ δηλοῖ τὸ ὑπὲρ ἄνω τῶν ὅρκων γίνεσθαι, καὶ ὑπερβαίνειν αὐτούς.* Schon früher (o. S. 28, 1) wurde angeführt, dass Lysias das *ἐπιορκήσαντα* eines solonischen Gesetzes durch *ὀμόσαντα* erklärt. Wenn diese Erklärung wirklich eine nach allen Seiten durchdachte und nicht bloss auf die einzelne Stelle berechnet wäre, so könnte man aus dem ursprünglich neutralen Sinne des Wortes den späteren schlimmen entwickelt haben vermöge einer Bedeutung von *ἐπί*, wie sie sich in *ἐπιχαίρειν* und ähnlichen Worten zeigt (Reisig, Enarr. ad OC. 1393), oder auf dem Wege, auf dem es Cicero gelang (Tusc. IV 54) aus dem nach seiner Meinung mit mores zusammenhängenden morosus gerade die Bezeichnung des niederträchtigsten Charakters zu gewinnen. Sollte man übrigens ohne Lysias' Hilfe und, die gewöhnliche Bedeutung von *ἐπιορκεῖν* zu Grunde legend, den Fetzen des solonischen Gesetzes einiger Maassen erklären, so könnte dasselbe bestimmen, es solle Jemand für den Fall, dass er meineidig geworden wäre, den Apoll als Bürgen stellen (über die Götter als Bürgen o. S. 27 f.).

Eidestreuen, sagt uns der wirkliche Sprachgebrauch im Gegentheil, dass es denjenigen bezeichnet, der durch Gedanken oder Handlungen mit seinem Eid in Streit ist, sich von ihm löst, ihn übertritt. Es giebt nur eine Lösung des Räthsels, dass wir in ὅρκος nicht den Eid, sondern den über dem Eide wachenden Gott oder Dämon sehen; an diesen gebunden, ihm gleichsam verhaftet, und deshalb ἐπίορκος, ist allerdings nicht der Eidestreue, sondern der Meineidige, um den der Rachegeist schwebt. Freilich kann dieser Gott nicht der Eid in Person sein[1]), dessen Geschäft es nach Hesiod (o. S. 142, 1) ist den Meineid zu rächen; und noch weniger kann dabei an das namenlose Gespenst gedacht werden, mit dem das pythische Orakel den Meineidigen schreckte[2]), vielmehr, wenn man den durchgreifenden Bedeutungsunterschied zweier der Composition nach so eng verwandter Worte wie ἐπίορκος und ἔνορκος erklären will, bleibt nichts übrig, als denselben abzuleiten aus der ganz verschiedenen Bedeutung, die in dem einen und dem anderen Falle dem Worte ὅρκος

1) Dies die Ansicht von Schömann, Theog. S. 136. Aber der Eid in Person bleibt doch immer der Eid. Was die Griechen aber dabei dachten, wenn sie Jemanden bezeichneten als in der Macht des Eides stehend, ergiebt deutlich das Compositum ἔνορκος, und von diesem ist ἐπίορκος, die gleiche Bedeutung von ὅρκος vorausgesetzt, so wenig dem Sinne nach zu trennen als ἐπίνομος von ἔννομος, wie die beiden auch sonst parallelen νόμος und ὅρκος (o. S. 74, 1. S. 120) ja noch in Compositis wie παράνομος und πάρορκος, εὔνομος und εὔορκος mit einander fortgehen. Wegen des Unterschieds von ἔνορκος, durch den Eid gebunden, und εὔορκος, dem Eide treu, kann noch immer auf Buttmann zur Mid. ed. III S. 179 f. verwiesen werden (εὐορκία in einer besonderen Bedeutung bei Suidas II 2 Sp. 586 Bernhardy); und es wäre fraglich, ob nicht auch εὔνομος und ἔννομος bisweilen in ähnlicher Weise sei es in der Bedeutung sich einander angeglichen haben oder in den Handschriften verwechselt worden sind (Aisch. Suppl. 389 Kirchh. Platon Rep. IV 424 E), wie das Letztere für εὔορκος und ἔνορκος Buttmann annahm. Je mehr ὅρκος und νόμος selber und in ihren Compositis übereinstimmen, desto auffallender ist das gänzliche Auseinanderweichen der Bedeutung in den formal einander entsprechenden ἐπίνομος und ἐπίορκος, so dass jenes bezeichnet was dem Gesetz gemäss, dieses was dem Eid zuwider ist.

2) o. S. 144, 2. Dies ist natürlich dadurch ausgeschlossen, dass dieses namenlose Wesen eben von dem ὅρκος, dem doch der ἐπίορκος verfallen sein soll, ausdrücklich unterschieden wird.

innewohnt, und die eigenthümliche Bedeutung von ἐπίορκος, als eines alten Compositums[1]), zu stützen auf die alte Bedeutung von ὅρκος, die keine andere ist als die des Todesgottes, des Orcus der Lateiner. Der Genosse der Olympier, der Διὸς Ὅρκος (o. S. 145 ff.), mag allerdings in diese Verwandtschaft sich schlecht schicken[2]); desto besser aber passt in sie hinein der unheimliche Geselle, der uns schon als eine rechte Ausgeburt der griechischen Hölle erschienen ist (o. S. 142 ff.) und der nach der Art solcher dienenden Dämonen ganz das Ansehen hat als wäre er ursprünglich nur eine abgeschwächte Potenz seines Herrn und Meisters. Diesem letzteren, dem „Einheger"[3]) galt daher ursprünglich

1) Als solches giebt es sich zu erkennen durch die Berücksichtigung des Digamma: vgl. Leo Meyer, Handb. der gr. Etym. I S. 568 f. Erst ganz spät fängt in Bildnngen wie ἐφορκέω, auch ἐφιορκέω nnd ἐφίορκος die spätere Aspirata von ὅρκος an zu wirken: vgl. auch Marx, Berr. d. sächs. Gesellsch. philol. hist. Cl. 52 S. 310 ff.

2) Darum, abgesehen überdies von der nicht genügenden Begründung, scheint auch die bereits von J. J. Scaliger Conj. in Varr. IV p. 49 Bip., O. Müller Orchomenos [2] S. 149, 4 geäusserte, dann von Göttling zn Hes. Theog. 784 gebilligte und von Th. Zielinski Philol. 55 S. 509, 16 wieder anfgenommene Vermnthung, dass ὅρκος und Orcus ursprünglich identisch seien, nicht den verdienten Beifall gefunden zu haben. Wenn man nur auf die Namen derer sieht, die diese Vermnthung aufgestellt haben, so darf sie wohl den Anspruch erheben nicht für so ganz thöricht gehalten zn werden, wie ihr dies neuerdings widerfahren ist (Roscher's Myth. Lex n. Orcus). Namentlich, sobald wir annehmen, dass Orcus ein altes Lehnwort aus dem Griechischen war (Scaliger a. a. O.), hat das Schwinden der Aspirata keinen Anstand (vgl. aber auch Serv. comm. in Donat. 444, 21 f. K.). Dass dieselbe anch im Griechischen nicht fest sass, zeigt πεντορκίαν auf der Inschrift von Oiantheia (Cauer Del. [2] S. 164) neben wiederholtem ὀρκομόтας nnd ὅρκον.

3) Dass ὅρκος stammverwandt sei mit ἕρκος, ist eine schon oft geäusserte Vermuthung. Bereits Eustath. zu Il. 2, 339 S. 189 Stallb. sagt: γίνεται δὲ ὁ ὅρκος ὅθεν τὸ ἕρκος· ἐκ τοῦ εἵργω γὰρ τὸ (τοῦ?) ἐγκλείω· καθείργνυται γάρ πως ὁ ὀμνύων οἷς ὁμολογεῖ — — συντελεῖ δὲ εἰς τὴν πρώτην ἐτυμολογίαν καὶ ἡ ὀρκάνη, ἕρκος τι οὖσα, ὡς ἀκανθῶδες περίφραγμα. Dass diese Etymologie schon von älteren Grammatikern vor Herodian aufgestellt wurde, ergiebt sich aus dem o. S. 3, 5 Angeführten. Künstlicher verstand Lasaulx, Ueber den Eid S. 5, indem er ebenfalls ὅρκος gleich ἕρκος setzte, unter ersterem eine „Einfriedigung, gleichsam ein heiliges Gehäge um das gegebene Wort"; während Andere, wie L. Ott, Beiträge zur Kenntniss des gr.

der Schwur, und ὅρκον ὀμνύναι, oder jetzt vielmehr Ὅρκον ὀμνύναι, hiess ursprünglich nicht sowohl einen Eid schwören, als unter Anrufung des Ὅρκος schwören, war also ebenso

Eides S. 9 (vgl. Ew. Bruhn zu Eur. I. T. 750), von derselben Etymologie ausgehend, ὅρκος erklärten „als Schranke, die für den Menschen selbst und sein Handeln durch Leistung des Eides besteht, indem er in einer ganz bestimmten Weise handeln muss, will er nicht Schuld auf sich laden und Strafe gewärtigen“. Da indessen eine Schranke des menschlichen Handelns doch z. B. auch die Gesetze sind (deshalb wird das Verhältniss des Menschen zu ihnen auch mit denselben Ausdrücken bezeichnet, ἐμμένειν, παραβαίνειν, λύειν, und dergl., die Bruhn a. a. O. für den Eid zu reserviren scheint), so eignet sich diese Bedeutung nicht gerade, die ursprüngliche und eigentliche von ὅρκος zu sein (auch die Analogie von Eid, einen Eid schwören, die J. Grimm, RA. S. 892f. herbeigezogen hat, darf hier nicht verführen, selbst wenn die Etymologie von Eid nicht ebenfalls der Aufhellung bedürfte und es sicher wäre, dass das Wort ein Band bedeutete). Um so passender steht das Wort in dieser Hinsicht von der Unterwelt und ihren Göttern; sie durften wohl die Einheger κατ᾽ ἐξοχὴν genannt werden, da sie, was sie gefangen haben, nie wieder hergeben und darin nicht ihresgleichen haben. Zunächst sind es die Scheideströme, welche die Unterwelt umgeben und sie von der Oberwelt abschliessen (Preller-Robert Gr. Myth. I S. 816f. Virgil Georg. IV 478ff.: Quos [die Todten] circum limus niger et deformis arundo Cocyti tardaque palus inamabilis unda Alligat, et noviens Styx interfusa coereet); aber in der Schilderung des Tartaros (Hesiod. Theog. 726 vgl. 733), der doch nur eine Unterwelt in der Unterwelt darstellt und darum unzählige Male dieser seinen Namen leihen musste, fehlt auch den Worten nach das χάλκεον ἕρκος nicht. Bei Oppian Hal. III 397 IV 97 auch ἄϊδος ἕρκος ἄφυκτον; bei Joseph. Arch. XVIII 1, 3 S. 126, 31 droht den Sündern nach dem Tode εἱργμὸς ἀΐδιος. Vgl. noch Welcker Gr. Götterl. II S. 489. Doch möchte ich nicht, wie gewöhnlich geschieht, ἕρκος und ὅρκος ohne Weiteres gleichsetzen. Man vergleiche andere Wortpaare, die in dem gleichen Bildungsverhältnis zu einander stehen, also τόκος und τέκος, ὀλκὸς und ἕλκος, λόχος und λέχος, στόνος und στένος, μόρος und μέρος, βόλος und βέλος, νόμος und νέμος, ῥόος und ῥέος, γόνος und γένος. Wägt man die Bedeutungen auf beiden Seiten genau ab (einzelne Ausnahmen d. i. Ausweichungen von der einen Bedeutung in die andere finden natürlich Statt, wohin auch bei Hesych. ὅρκοι· δεσμοὶ σφραγῖδος gehören mag), so findet man, dass auf der einen Seite wie in τόκος und βόλος die Bedeutung einer Thätigkeit oder Bewegung ebenso überwiegt wie auf der andern, wo τέκος und βέλος entsprechen, die des fertigen Resultates oder einer Sache. In jenen war daher, wie erst neuerdings Useners Sondergötter besonders deutlich vor Augen geführt haben, mehr als in diesen der fruchtbare Keim enthalten, aus

gemeint, wie *Δία*, *Ποσειδῶνα* u. s. w. *ὀμνύναι* [1]); in der

dem lebendige Wesen und insbesondere göttliche Personen hervorwachsen konnten. So ist auch wohl nicht zufällig der Name des Unterweltsgottes genommen worden von der Wortform, die die ihm wesentliche Thätigkeit, das Einhegen, Einschränken, und nicht von der andern, *ἕρκος*, die nur die todte damit verbundene Sache, das Gehege, die Schranke, bezeichnet. Unabhängig von solchen Erwägungen hatte Preller Röm. Myth. S. 454f. die damit übereinstimmende Beobachtung gemacht, dass Orcus vorzüglich als der thätige und vollziehende Gott des Todes gegolten habe. Dass übrigens in den Namen der Unterwelt, namentlich später, die Bedeutung der Person und die des Locals vielfach durch einander gehen, ist bekannt genug. Hier darf nur noch daran erinnert werden, dass auch nach germanischem Volksglauben die Hölle verriegelt war und dass der Teufel „Höllriegel" hiess: J. Grimm D. M.[3] S. 222f.

1) Sonst hat man in *ὅρκον ὀμνύναι* den Akkusativ wohl als einen Akkusativ des Inhalts oder innern Objekts erklärt, wie Kühner thut, Ausf. Gramm. II[2] S. 263 (vgl. jus jurandum jurare und darüber Brissonius, De verbor. signif. XIII s. obligare S. 939[b] ed. Heinecc. Halle 1743). Doch hat schon Ullrich, Beiträge z. Erkl. u. Krit. d. Thukyd. (Hamburg 1862) S. 8 das Bedürfniss empfunden, diesen Akkusativ ebenso zu erklären, wie den der Götternamen, *Δία Ποσειδῶνα* und dergl. Und mit einem gewissen Schein liessen sich die letztern auf Akkusative des Inhalts reduziren, insofern die Götter selber, wie z. B. Zeus (Pindar, Pyth. 4, 167) oder die Styx (Il. 2, 755), geradezu als *ὅρκος* bezeichnet werden und *Δία ὀμνύναι* dann so viel sein könnte als *Δία ὅρκον ὄντα ὀμνύναι*: doch trügt der Schein, da *ὅρκος* in diesen Fällen nicht, wie zum Akkusativ des Inhalts erforderlich wäre, den Eidschwur sondern den Eideshort bedeutet. Aber freilich auch der Vorschlag von Ullrich, *ὄμνυμι* (aus *ὀνόμνυμι*) im Sinne von *ὀνομαίνω* zu fassen, war weder an sich hinreichend begründet und ist jetzt vollends hinfällig geworden, seit als alte Bedeutung von *ὄμνυμι* sich „geloben" ursprünglich wohl „erhärten, versichern" herausgestellt hat (Aufrecht, Rhein. Mus. 40, 160 u. Bücheler, Lex. It. XVIII vgl. Schrader, Reallexicon S. 165) — eine Bedeutung, die auch im späteren Griechisch noch begegnet wie z. B. bei Soph. Trach. 378 Dind. (vgl. 314) Aj. 1233 (vgl. 1097 ff.) und den von Lobeck zu dieser Stelle Angeführten. Nun kann man allenfalls Eide geloben (wie die deutsche Wendung lautet, wenn auch wohl im Sinne von „mit Eiden geloben"), aber nicht einen Gott, wie Zeus oder Poseidon; mit diesen lässt sich das geloben nur so vereinigen, dass es bei ihnen oder unter ihrer Anrufung erfolgt. Es wird daher eine der unzähligen Ellipsen anzunehmen sein, wie sie gerade in Schwur- und ähnlichen sich durch den Gebrauch leicht abschleifenden Formeln so häufig sind: wie man also sagte *νὴ Δία*, *πρὸς Διός*, *ἐξορκῶ τινὰ Στυγὸς ὕδωρ* (Herod. 6, 74), deos jurare (für per deos), auch Laevia,

Selbstverwünschung des ältesten Eids weihte der Schwörende für den Fall des Meineids sich den Unterirdischen und gerieth daher durch den Meineid in die Gewalt des Horkos als des Unterweltsgottes. Insofern ist ἐπίορκος, welches eben

---

Justina bibatnr (Martial. Ep. I 71), so wird auch Δία ὄμνυμι sich abgeschliffen haben ans einem ursprünglichen Δία μαρτυρόμενος ὄμνυμι. Für diese Erklärung des Δία ὄμνυμι sprechen analoge deutsche Wendungen „ein Hagel schwören“, „Stein nnd Bein schwören“ (Heyne, Deutsch. Wört. 3, 546. 1, 335) für „beim Hagel“ „bei Stein und Bein“, sowie eine Spur der ursprünglichen Formel, die sich in ὄμνυμ' ἔγωγε, Ζῆν' ἔχων ἐπώμοτον bei Soph. Trach. 1188 Dind. erhalten hat. Dass diese Ellipse sich nicht auch auf andere Worte erstreckte und man also z. B. nicht sagte Δία λέγω in dem Sinne von Δία μαρτυρ. λ. erklärt sich leicht, weil die Anrufung eines göttlichen Zeugen in der Regel sich nur an ein nachdrückliches Versichern oder Geloben anschliesst, wie es wohl ὀμνύναι, aber nicht λέγειν ausdrückt, und weil erst im regelmässigen Gebrauch eine Formel in dieser Weise abgeschliffen werden kann. Was nun aber weiter für diese Erklärung der Akkusative Δία Ποσειδῶνα u. s. w. bei ὀμνύναι spricht, das ist, dass sie sich leicht auch auf die Formel ὅρκον ὀμνύναι übertragen lässt. Dass auch bei dieser letzteren eine Ellipse vorausgesetzt wird, hat Zielinski, Philol. 55 S. 509, 16 bemerkt unter Hinweis auf Soph. Trach. 255 ὅρκον αὐτῷ προσβαλὼν διώμοσεν, wozu noch ähnliche Wendungen kommen wie ἄγγελλε δ' ὅρκῳ προστιθείς (Soph. El. 47 o. S. 72, 3), ὅρκου προστεθέντος mit einem zu ergänzenden Verbum der Anssage (Soph. fr. 431), παρεκάλει προστιθεὶς ὅρκους (Joseph., Vita 20), namentlich aber das pindarische (Pyth. IV 166 f.) καί τοι μοναρχεῖν καὶ βασιλευέμεν ὄμνυμι προήσειν· καρτερὸς ὅρκος ἄμμιν μάρτυς ἔστω Ζεύς. Besonders in dem letzteren Falle ist deutlich, dass ὅρκος von ὀμνύναι wie von jedem anderen Verbum der Aussage ursprünglich dem Begriffe nach getrennt ist nnd deshalb zwar hinzutreten kann, aber nicht mnss. Man schwur beim ὅρκος wie man bei den Göttern schwur, aber man schwnr eigentlich keinen ὅρκος bei den Göttern. Die Analogie unseres Eides darf uns nicht irre leiten (o. S. 154 Anm.), so verführerisch sie ist, wenn man Eid als „Bindung“ und ὅρκος als „Einhegung“ erklärt (z. B. J. Grimm RA. 892 f.); denn während wir allerdings einen Eid bei Gott schwören können, ist mir im Griechischen die Wendung ὅρκον ὀμνύναι Δία oder eine ähnliche nicht begegnet. Man sagte ὁρκωμοτεῖν θεόν τινα, weil in dieser Zusammensetzung die eigentliche Bedeutung von ὅρκος erloschen war; dagegen hatte man bei ὅρκον ὀμνύναι noch eine dunkele Empfindung derselben nnd diese Empfindung sträubte sich gegen ὅρκον ὀμνύναι Δία ebenso wie sie sich gegen ein offenbar absurdes Ποσειδῶνα ὀμνύναι Δία gesträubt haben würde. Dass freilich Sophokles, bei dem nns doch der Διὸς Ὅρκος entgegengetreten ist (s. S. 145, 2), von ὅρκος als eigentlich dem Gott

dies ausdrückt[1]), für den Meineidigen die treffende Bezeich-

---

der Unterwelt noch eine deutliche Vorstellung gehabt habe und deshalb in den Trachinierinnen *Ὅρκον αὐτῷ προσβαλὼν* zu schreiben sei, kann ich Zielinski (a. a. O.) nicht zugehen. Nur das Schwören bei den Unterirdischen hat sich auch später noch in verschiedenen Formen erhalten: im Schwur *μὰ τούς παρ' Ἅιδῃ νερτέρους ἀλάστορας* (Eur. Med. 1059), bei den *Σεμναὶ* und Erinyen (Rohde, Psyche I S. 268, 2), bei den *Πραξιδίκαι* (Pausan. IX 33, 2. vgl. Rohde, Kl. Schr. I S. 241), bei den *ἔνερθε θεοί, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες*, den *ὑποταρτάριοι, οἳ Τιτῆνες καλέονται* (Il. 19, 274. 279, vgl. h. in Apoll. Pyth. 156 u. Baumeister), vor allem aber im ehrwürdigsten und ältesten Schwur bei der Styx. Hierher können auch gezogen werden die Eide der Pheneaten am *Πέτρωμα* (Paus. VIII 15, 2), der Pallantier bei den *Καθαροί* (Paus. VIII 44, 5) und der Eleer beim Sosipolis (Paus. VI, 20, 3). Ueber den Schwur bei Palaimon s. o. S. 145, 7. Herodot erzählt (4, 172) von den Nasamonen dass sie bei Gestorbenen schworen, und zwar bei den *δικαιότατοι καὶ ἄριστοι λεγόμενοι γενέσθαι*, indem sie deren Gräber berührten (*τῶν τύμβων ἀπτόμενοι*: J. Grimm Dentsche Rechtsalt. S. 897 Anm.); dass es aber auch hellenischer Anschauung nicht fremd war die Geister verehrter Ahnen zu Hütern über das Recht zu bestellen und sie eben dadurch auch zum Eideshort zu qualifiziren, zeigt Hesiod, der den Dämonen des goldenen Geschlechts die gleiche Aufgabe zuweist (W.u.T. 248ff.), wie früher (219ff.) dem personifizirten *Ὅρκος*. An den Gräbern der christlichen Heiligen wurden schon in früher Zeit Eide von besonderer Kraft geschworen (Malblanc De jure jurando S. 263ff.[2]) und die römische Plebs pflegte noch lange Zeit nach Cäsars Tode Rechtsstreitigkeiten durch Eide zu entscheiden, die sie an dessen Säule auf dem Forum schwor (Sueton Div. Jul. 85). Um das Lautere dieser Vorstellungsweise desto mehr hervortreten zu lassen, mag noch erwähnt werden der crasse und wüste Fetischismus eines Volkes auf Sumatra, das bei den Knochen seiner verstorbenen Anverwandten schwor, an ein Leben aber nach dem Tode übrigens gar nicht glaubte (Kants Werke, von Hartenst., VII S. 104). — Auch unser Fürst der Finsterniss, der Teufel, erscheint in Schwüren des 15. und 16. Jahrhunderts, aber nur als Parodie des wahren Gottes (J. Grimm D. Myth.[3] S. 947). — Etwas Anderes ist es natürlich mit den Schwüren, die in der Unterwelt bei den Unterweltsgöttern geschworen wurden, s. o. S. 18, 1.

1) *Ἐπὶ* scheint mir hier den Sinn zu haben, der auch in Wendungen wie *ἐπὶ τοῖς θεοῖς, ἐπὶ τῷ βουλομένῳ εἶναι* hervortritt. Das Compositum *ἐπίορκος* möchte ich daher vergleichen nicht sowohl mit *ἐπίσκηνος* oder *ἐπίκωμος*, als mit *ἐπίδικος*, einem Rechtsanspruch verfallen, *ἐπιχειμέριος* Winterstürmen ausgesetzt, *ἐπαφρόδιτος* der Aphrodite geweiht und unter ihrem Schirm und Schutz stehend (Wilamowitz, Hom. Unterss. S. 106, 17). Nun klärt sich auch das Verhältniss von *ἐπίορκος* zu *ἔνορκος* auf (o. S. 151f.). Das letztere Wort entstand zu einer

nung; seine Lage war keine andere als die des römischen „sacer", der sich selbst den Manen devovirt hatte, und ähnlich wie dieser mag er, wovon noch eine Spur vorliegt, als dem Bereiche einer anderen Macht angehörend von aller sacralen und damit auch bürgerlichen Gemeinschaft ausgeschlossen gewesen sein.[1])

Zeit, da ὅρκος bereits den Eid bedeutete, und bezeichnet denjenigen, der innerhalb eines geschworenen Eides steht, an ihn gebunden ist. Ἐπίορκος dagegen weist auf eine frühere Zeit der Entstehung nicht bloss durch die dem ὅρκος zu Grunde liegende Bedeutung, sondern auch durch die das Digamma berücksichtigende Wortbildung (o. S. 153, 2), und mochte leicht in seiner Zeit allein stehen, ohne ein εὔορκος oder ἔνορκος zur Seite zu haben, wenn wirklich der älteste Eid eine Selbstverfluchung an die Unterirdischen war und daher seine ganze Kraft auch nur in der Bestrafung des Meineidigen, nicht aber zugleich in Belohnung des εὔορκος, äussern konnte (s. auch o. S. 137 ff.), weil Eidespflicht und -Treue noch nicht unter moralischen Gesichtspunkt gestellt und gelobt wurden. — Bei dieser Erklärung erweist sich weiter ἐπίορκος, persönlich gefasst in der Bedeutung des Meineidigen, als das Ursprüngliche, wovon man erst später ἐπίορκον auch für die Sache, den Meineid, entnahm. Insofern, sobald man auf die Geschichte des Wortes sieht, ist es nicht ganz genau, wenn Schömann, Theog. S. 136 sagt, dass ἐπίορκος bald von dem Schwörenden bald von dem falschen Schwur selbst gebraucht worden sei; wie leicht sich übrigens beide Bedeutungen an dasselbe Wort heften konnten, zeigt ausser εὔορκος auch unser „Meineid", das nicht bloss den falschen Schwur sondern auch den falsch Schwörenden bezeichnen kann.

1) Ueber die römische Devotion Marquardt Staatsverwaltung III², S. 280. Das jusjurandum eine „devotio" z. B. bei Quintilian I. O. V 6, 2 (devota perjuria bei Catull 64, 135, wozu Ellis, aber vgl. auch Naeke, Dirae S. 47). Livius sagt von dem also Devovirten 8, 10, 12: ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet. Nach Hesiod Theog. 801 f. traf den meineidigen Gott, nachdem er vom Todesschlaf erwacht war, die Strafe, dass er

εἰνάετες — θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,
οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαῖτας
ἐννέα πάντ' ἔτεα.

(Die gleiche Folge hatte die censorische Nota für die Meineidigen, dass sie nämlich „non foro solum omni, deinde vita sed prope luce ac publico caruerint": Livius 22, 61, 9). Da die Consecration sich auch sonst als Verbannung äussert (Marquardt a. a. O. S. 281), so ist bemerkenswerth, dass nach der Formel des alten Eidschwurs beim Juppiter Lapis sich der Schwörende selber in die Verbannung fluchte: πάντων τῶν ἄλλων σωζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων, ἱερῶν, τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν (Polyb. III 25, 6 vgl. Danz,

So haftete in der Schwurformel ein alter Name des Todesgottes[1]), der sonst durch andere verdrängt war. Freilich die Bedeutung des Unterweltsgottes verlor er auch hier zu einer Zeit, wo über den Schwur nicht mehr, oder doch nicht vorwiegend, die Mächte der Unterwelt, sondern die neuen Götter des lichten Olymps und an ihrer Spitze der höchste Zeus wachten. Gänzlich verschollen war darum der frühere Sinn des griechischen Horkos auch im Alterthum nicht. Dasselbe was Hesiod vom Ὅρκος (o. S. 142, 4), sagt Virgil vom Orcus[2]), dass er am fünften des Monats geboren

---

Sacr. Schutz S. 13 f., nach derselben Formel schwört Cinna dem Sulla bei Plutarch, Sulla 10). Wessen Leben der Gottheit geweiht war, wurde, wenn die Gottheit das Opfer ablehnte, auch nach deutschem Recht ihr verknechtet oder landflüchtig (Brunner, D. Rechtsgesch. I., S. 177, II., S. 593 f.). In späterer Zeit hatte der Meineid keine politisch-rechtlichen Folgen dieser Art mehr. Die gesetzliche Atimie stand nur auf dreimaligem falschen Zeugniss (Andok. de myst. 74. Platon Gess. XI 937 C) und auf dem Meineid nicht an sich (Schömann-Lipsius, Gr. Alterth. II S. 283, 8) sondern nur, insofern er mit *ψευδομαρτυρία* verbunden war (gegen O. Augustin, Der Eid S. 13 f., s. darüber Meier-Schömann, Att. Pr.[2] S. 885 vgl. auch Mommsen, Strafrecht S. 668, 1. 681, 2); auch auf der Inschrift von Eretria (Inscr. jurid. S. 150, 57) ist gesetzliche *ἀτιμία* nur für einen besonderen Fall des Meineids vorbehalten (*ἐάν τις λέγει ἢ γράφει ἢ ἐπιψηφίζει παρὰ τοὺς ὅρκους ὡς ἀκυροῦν δεῖ τὰς συνθήκας*). Dagegen traf den Meineidigen als solchen eine faktische Atimie (o. S. 135, 1; und was faktische Atimie in Athen bedeutete, zeigt das Beispiel des Kallixenos bei Xenoph. Hell. I 7, 35). Dieselbe scheint aber nicht sowohl eine Abschwächung älterer, kräftiger ausgeprägter, Verhältnisse und Vorstellungen zu sein als eine Wirkung der neuen moralischen Schätzung des Eides (o. S. 140).

1) „Zuletzt flüchten sich die Götternamen in verdunkelte Ausrufungen, Schwüre, Flüche, Betheuerungen“: J. Grimm, D. M.[3] S. 10. Auch A. Dieterich Nekyia S. 54 weist darauf hin, dass in der homerischen Formel des Schwurs bei den Erinyen (Il. 3, 276 f. 19, 258) Anschauungen erhalten sind, die in die homerische Welt eigentlich nicht mehr passen.

2) Georg I. 277:

Quintam fuge: pallidus Orcus
Eumenidesque satae; tum partu Terra nefando
Coeumque Iapetumque creat, saevumque Typhoea,
Et coniuratos caelum rescindere fratres:
Ter sunt conati imponere Pelio Ossam
Scilicet, atque Ossae frondosum involvere Olympum;
Ter Pater exstructos disiecit fulmine montes.

sei und deshalb dieser Tag als Unglückstag gelte. Und da die Worte des römischen Dichters keineswegs bloss die hesiodischen übersetzen[1]), so deuten sie auf den Vorgang eines anderen griechischen Dichters, eines Dichters wohl der alexandrinischen Zeit und dann möglicher Weise des Nikander (vgl. aber auch Lobeck Agl. S. 429 f.). Wenigstens scheint es, dass auch den Griechen der späteren Zeit die Vorstellung von Ὅρκος als dem Todesgott nicht ganz abhanden gekommen war; eine das Abstruse liebende Gelehrsamkeit und Kunst mochte sich auch hier darin gefallen, hier und da gebliebene und fast verlöschte Spuren des höchsten Alterthums anzufrischen und zu beleben. Der thessalische Horkos, dieser Höllenstrom, von dessen grauenvollen Fluthen der Peneios seine reinen Wasser zurückhält[2]), heisst gewiss nicht so bloss

1) Bei alten nnd neuen Erklärern ist allerdings die Abhängigkeit Virgils von Hesiod etwas so feststehendes, dass sie über die auffallende Verschiedenheit des griechischen und römischen Textes kein Wort verlieren; angedeutet wird sie nur von H. Morsch De Graecis anctoribus in Georgicis a Vergilio express. S. 36 und von A. Knoche, Vergilius quae Graeca exempl. secutus sit in georg. S. 9. Nicht bloss bringt aber Virgil viel mehr über den fünften Monatstag bei als Hesiod, sondern auch wo er über dieselben Dinge redet, wie der angeblich von ihm benutzte Hesiod, thut er dies doch in ganz anderer Weise: weniger mag dabei bedeuten, dass Hesiods Erinyen dem Römer Eumeniden heissen; desto wichtiger aber ist, dass nach Virgil der fünfte anch ihr Geburtstag ist, während bei Hesiod als Geburtstäger einzig und allein der Horkos gilt und die Erinyen um diesen nur beschäftigt sind (ἀμφιπολεύειν), und sodann, dass Hesiod mit der Hauptperson, dem Ὅρκος, ebenso zweifellos den personifizirten Eid meint, wie Virgil unter dem entsprechenden „pallidus Orcus“ den Todesgott. Es ist fast komisch zu sehen, welche verzweifelten Sprünge zum Theil von den antiken Erklärern gemacht werden, um die vorausgesetzte Uebereinstimmung beider Dichter auch wirklich heraus zu bringen: während einmal Orcus ganz verständig durch „Plnton, deus inferni“ erläutert und das „pallidus Orcus“ gerechtfertigt wird mit „qnia pallidos facit. nam ipse niger est“, giebt dagegen die Erwähnung Hesiods (Hesiod. orcum quinta luna dicit natum) den Anlass zu folgendem Wirrwarr: Celsus, ut juris jurandi deum pallidum dictum, quia jurantes trepidatione pallescunt. Nam apud Orcum defunctae animae jurare dicuntur, ne quid suos, quos in vita reliquerunt, contra fata adjuvent.

2) Plin. nat. hist. 4, 31: hac labitur Penius, viridis calculo, amoenus circa ripas gramine, canorus avium concentu. accipit amnem Horcon, nec recipit, sed olei modo supernatantem, ut dictum est Homero,

in Erinnerung an homerische Verse[1]), sondern — wie die „poenales aquae dirisque genitae“ des Plinius andeuten — aus demselben Grunde, wie der bithynische Fluss, der die Meineidigen in seine Wirbel riss[2]); d. h. dieser Name kam an beide Flüsse, nicht bloss weil sich bei ihnen wie bei hundert anderen Dingen und Wesen schwören liess, die man deshalb wohl gelegentlich als *ὅρκος* bezeichnete (wie *τετρακτύς*,

---

brevi spatio portatum abdicat poenalis aquas dirisque genitas argenteis suis misceri recusans.

1) Il. 2, 751 ff.:

οἵ τ᾽ ἀμφ᾽ ἱμερτὸν Τιταρήσιον ἔργ᾽ ἐνέμοντο,
ὅς ῥ᾽ ἐς Πηνειὸν προΐει καλλίρροον ὕδωρ·
οὐδ᾽ ὅ γε Πηνειῷ συμμίσγεται ἀργυροδίνῃ,
ἀλλά τέ μιν καθύπερθεν ἐπιρρέει ἠΰτ᾽ ἔλαιον·
ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

Wer nur auf dieser homerischen Stelle fusste, dem mussten die Wasser des Titaresios vielmehr für ehrwürdig gelten. Und so sind sie es in der That für den Zeitgenossen des Plinius, Lucan Pharsal. VI 375 ff.:

Solus in alterius nomen cum venerit undae,
Defendit Titaresus aquas, lapsusque superne
Gurgite Penei pro siccis utitur arvis.
Hunc fama est Stygiis manare paludibus amnem,
Et capitis memorem, fluvii contagia vilis
Nolle pati, superumque sibi servare timorem.

Hier wird umgekehrt als bei Plinius die mythische Ursache, weshalb die beiden Flüsse ihr Wasser nicht vermischen, in den Titaresius verlegt, der zu stolz ist, seine Gewässer mit gemeinen zu vereinigen. Vgl. noch das sibyllinische Orakel 3, 143 bei Bergk, Die Geburt der Athene in Fleck. Jahrb. 81, 317. Uebrigens scheint es nach Platon eine Eigenschaft der Unterweltsströme zu sein, dass sie ihre Gewässer von andern rein halten, selbst von ihresgleichen: Phaidon p. 113 B und C.

2) So hatte unter den Mirabilia seiner Heimath Arrian berichtet nach Eustath. Il. 2, 754 S. 272, 28 Stallb.: *κατὰ τὴν ἱστορίαν τοῦ Ἀρριανοῦ καὶ Βιθυνίας ποταμὸς Ὅρκος ὄνομα, ὃς φρικωδέστατος ὅρκων τοῖς ἐκεῖ ἐνομίζετο, πρὸς βίαν εἰς τὰς δίνας ἕλκων τὸν ἐπίορκον, εἰ μὴ δρόμῳ ἐξεπήδησεν.* Dass es mit dem Titaresios eine ähnliche Bewandtniss hatte, deutet uns nicht bloss sein Doppelname *Ὅρκος* und Plinius' „Straf- und Furienwasser“ an, sondern auch ältere Erklärer nach Eustath. a. a. O. hatten bemerkt, dass *ὀμνύουσιν εἰς αὐτὸν οἱ ἐγχώριοι.* Hades' Aus- und Einfahrt bei Gewässern: Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 758 f. Rohde, Psyche I S. 213, 1. Herkyna als Name einer Quelle: Welcker, Gr. G. II S. 489 (o. S. 153, 3).

Ζεὺς u. a.) ohne doch diese Bezeichnung zu einem andere ausschliessenden Eigennamen zu erheben, sondern weil zu der Natur dieser beiden Flüsse die Vorstellung passte, die sich von Alters her (o. S. 142 ff.) noch immer gerade mit dem Eigennamen *Ὅρκος* verband, die Vorstellung eines den Meineidigen verderblichen, sie dahinraffenden und haltenden Dämons der Unterwelt, deshalb gab man ihnen den Namen, und derselbe darf daher verglichen werden mit den Namen anderer Flüsse, die um einer ähnlich unheimlichen Natur willen noch deutlicher *Ἀϊδωνεὺς*[1]) oder *Τάρταρος*[2]) heissen. Und wenn der griechische Schiffer, der noch eben die lachenden Gestade Asiens und Europas gegrüsst hatte, der aus der Inselwelt des Archipels kam[3]), nun durch die dunklen Felsen, die nach der Farbe

---

1) Pausan. X 12, 1 f.: *ἑτέρωθι δὲ εἶπε* (die Sibylle Herophile) *τῶν χρησμῶν ὡς μητρὸς μὲν ἀθανάτης εἴη, μιᾶς τῶν ἐν Ἴδῃ νυμφῶν, πατρὸς δὲ ἀνθρώπου· καὶ οὕτω λέγει τὰ ἔπη·*

Εἰμὶ δ' ἐγὼ γεγαυῖα μέσον θνητοῦ τε θεᾶς τε,
νύμφης ἀθανάτης, πατρὸς δ' ἐκ σιτοφάγοιο,
μητρόθεν Ἰδογενής, πατρὶς δέ μοί ἐστιν ἐρυθρὴ
Μάρπησσος, μητρὸς ἱερή, ποταμός τ' Ἀϊδωνεύς.

Ἦν δὲ ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ Ἴδῃ τῇ Τρωϊκῇ πόλεως Μαρπήσσου τὰ ἐρείπια, καὶ ἐν αὐτοῖς οἰκήτορες ὅσον ἑξήκοντα ἄνθρωποι· ὑπέρυθρος δὲ πᾶσα ἡ περὶ τὴν Μάρπησσον γῆ καὶ δεινῶς ἐστιν αὐχμώδης, ὥστε καὶ τῷ Ἀϊδωνεῖ ποταμῷ καταδύεσθαί τε ἐς τὴν χώραν καὶ ἀνασχόντι τὸ αὐτὸ αὖθις πάσχειν, τέλος δὲ καὶ ἀφανίζεσθαι κατὰ τῆς γῆς, αἴτιον ἐμοὶ δοκεῖν ἐστιν ὅτι λεπτή τε κατὰ τοῦτο καὶ σηραγγώδης ἐστὶν ἡ Ἴδη. Vgl. Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 798, 4.

2) So berichtet Nikander bei Anton. Liber. 13 in der höchst merkwürdigen aitiologischen Erzählung von dem Tyrannen Tartaros, der in der phtiotischen Stadt Melite grausam herrschte und dessen Körper nach der Ermordung in den Fluss geworfen wurde, der dann von ihm den Namen erhielt (vgl. auch Rohde, Psyche I S. 174, 1). Ein Fluss und König Acheron beim schol. Apollon. Rhod. II 354. Die rationalistische Umdeutung der alten Mythen kannte auch einen König Aïdoneus (Plutarch. Theseus 31 nach Philochoros s. M. Wellmann, De Istro Callim. S. 33 f.), der aber freilich mit dem Fluss des Namens nichts zu thun hat. Der *Τάρταρος* personifizirt als Gatte der *Γαῖα* und Vater des *Τυφωεὺς* bei Hesiod Th. 822 Rzach (Apollodor Bibl. I 6, 3, 1).

3) Wie stark der Grieche die Freundlichkeit und das Leben desselben empfand gegenüber der Einsamkeit und Oede eines weiten Meeres, schimmert überall zwischen den Zeilen hindurch in Aristeides' Rede auf das Aegäische Meer (or. 17). In einer neugriechischen Schiffererzählung (*Κουρτίδης, Παιδικὰ διηγήματα* S. 134) heisst es: *ἐκάναμε τὸν*

des Todes den Namen trugen[1]), hinaussteuerte in das weit und wüst sich vor ihm dehnende Meer, den ungeheuren[2]) und wunderbaren Pontos[3]) voller Nebel und Stürme, der Göttern und Menschen Grauen einflösste[4]), an dessen Nordgestaden er die „Geisterinsel“[5]) ahnte, den Herrschersitz des Pontarches[6]), die Kimmerier sodann, deren zweiter Name *Κερβέριοι* ihre Natur deutlich genug bezeichnet[7]), an dessen anderer Küste aber in nächster Nähe er einen der berühmtesten Zugänge zum Hades wusste[8]), da konnte dem Schiffer oder doch einem Gelehrten und Dichter, der ihm nachzuempfinden glaubte, wohl der Gedanke kommen, dass jene „dunkeln Felsen“, zwischen denen die unheildrohende Fahrt ging, wie sie zu heissen verdienten, von den Göttern auch wirklich genannt worden seien, die Pforte des Todes.[9]) Freilich nicht Ἅιδου

σταυρόν μας καὶ ἐμβήκαμεν εἰς τὴν Μαύρην θάλασσαν. Die Vergleichung thut hier viel: ein neuerer Philologe konnte sogar eine Fahrt nach Griechenland eine „Hadesfahrt“ nennen, wenn er dessen öde Landschaften mit der Schönheit der italiänischen verglich.

1) Durch die *Κυάνεαι πέτραι*. *Κυανὸς* war die Farbe der Unterwelt. Der Kokytos hat nach Platon Phaidon p. 113C ein *χρῶμα — ὅλον οἷον ὁ κυανός, ὃν δὴ ἐπονομάζουσι Στύγιον.* Und zu demjenigen, was Pausanias X 28, 7 zur Charakteristik des Eurynomos bemerkt, jenes grauenhaften Dämons, dem Polygnot auf seinem Gemälde der Unterwelt einen Platz gegönnt hatte, gehört auch, dass er *κυανοῦ τὴν χρόαν μεταξύ ἐστι καὶ μέλανος.*

2) Ingens Pontus: Mela 1 102.

3) *Πελαγέων γὰρ ἁπάντων πέφυκε θωυμασιώτατος*: Herodot, IV 85.

4) Phineus sagt zu den Argonauten, die sich anschicken in den Pontus zu fahren, bei Valer. Flacc. IV 569f.:

quippe per altum
tenditis, unde procul venti, procul unde volucres,
et pater ipse maris pavidas detorquet habenas.

Die ganze weitere Schilderung, die Phineus den Argonauten von der Pontusgegend giebt, ist darauf berechnet Grauen zu erwecken (590 ff.).

5) Sedes animarum bei Avien. Descr. orb. 720. Vgl. Rohde Psyche S. 660, 1.

6) Ueber Achill als *Ποντάρχης* vgl. Boeckh, CIG. II S. 87.

7) Soph. fr. 957. Hesych. u. *Κερβέριοι*. Preller Gr. M. I S. 808, 2. Rohde, Kl. Schr. I S. 98f.

8) Bei Herakleia: Meineke Anal. Al. S. 63f. Rohde, Psyche I S. 213, 1.

9) Wie geläufig den Alten eine solche Ausdrucksweise auch in anderer Beziehung war, zeigt Oppian Cyneg. III 419, wo der Dichter *πυλεῶνα θανάτοιο* den Rachen des Krokodils nennt.

πύλαι, wie es den Griechen geläufig war zu reden, lautete der Name, sondern, mit gesuchterer, aber eben darum der Götter nur desto würdigerer Wendung, *Ὅρκου πύλαι.*[1])

---

1) Schol. Theokr. 3, 22: *Καρύστιος Περγαμηνός φησι Κρανέας μὲν ὑπὸ ἀνθρώπων, ὑπὸ δὲ θεῶν ὅρκου πύλας εἰρῆσθαι.* Meineke ad Menandr. p. 141 wollte das ihm unverständliche *ὅρκου* in *Φόρκου* ändern und verstand Euphor. p. 122 darunter den Orcus (vgl. O. Müller, Orchomenos² S. 149, 4). Lobeck Aglaoph. S. 863f. wies darauf hin, dass *Φόρκος* den Meergott bedeute und *Φόρκου πύλαι* dasselbe sei wie *θαλάσσης πύλαι.* Diese Erklärung, nachdem Meineke selbst zugestimmt hatte, ist dann auch von Andern angenommen worden (wie von Schömann, Opusc. II S. 185, Welcker, Gr. G. I S. 64 und Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 560, 2). Das Verdienst von Th. Zielinski Philol. 55 S. 509, 16 ist es, betont zu haben, dass vielmehr nichts zu ändern ist. In der That, wo kämen wir hin, wenn wir selbst in die Göttersprache hineinconjicieren wollten, die wir doch noch weniger verstehen als das gemeine Griechisch! Auch wenn die Ueberlieferung in derselben vollkommen Unverständliches böte, müssten wir uns eben zufrieden geben. Und so müssten wir auch ein *ὅρκου πύλαι* in dem Sinne von Eidespforten hinnehmen, ohne uns dabei etwas Rechtes denken zu können: denn wenn auch in den Worten Juppiters bei Valer. Flacc. IV 581ff., dass Phineus das Ende seiner Leiden erst dann erleben werde, „pontum penetraverit ulla cum ratis et rabidi steterint in gurgite montes", eine Art Eid, bei den *Κυάνεαι* geschworen, zu liegen scheint, so würden dieselben doch dadurch höchstens zu *ὅρκιαι πύλαι*, aber nicht zu *ὅρκου π.* werden. Glücklicher Weise brauchen wir in diesem Falle nicht auf jede Erklärung zu verzichten. Im Gegentheil, wir sind in der Lage eine solche zu geben, dass der Name nicht bloss verständlich wird, sondern auch den Anforderungen genügt, die man an die Göttersprache stellen darf. Sehen wir von den homerischen Gedichten ab, so zeichnen sich die Benennungen, welche Spätere zu der Göttersprache beisteuern, dadurch vor den gemeinen aus, dass sie in der Form gewählter und dem Sinn nach bedeutungsvoller sind (Lobeck, Agl. S. 863. Um zu verstehen, was Spätere sich unter Göttersprache dachten, sind auch Urtheile zu berücksichtigen wie bei Cicero Brut. 121 u. Sext. Emp. adv. log. 265, dass Zeus, wenn er hätte Griechisch reden wollen, geredet haben würde wie Platon oder Demokrit). An diesen Maassstab halte man zunächst das von Meineke und Anderen gebilligte *Φόρκου πύλαι.* In diesem Ausdruck hat *πύλαι* zur Bezeichnung einer Meerenge durchaus nichts besonders Gewähltes und Seltenes, wie Aisch. Prom. 727f. Kirchh. (*ἰσθμὸν δ' ἐπ' αὐταῖς στενοπόροις λίμνης πύλαις Κιμμερικὸν ἥξεις*) und Aristeides or. 3 p. 21 Jebb (*ἐπὶ μὲν ταῖς εἰσβολαῖς τοῦ Εὐξείνου πόντου ᾗ τὸ στενότατον τῆς θαλάττης ἀναπετάννυσιν ἐξ αὑτοῦ τὴν πολλὴν θάλατταν, καὶ πέτρα κυανέα αὐτόθι ὠνόμασται καὶ πύλαι θαλάττης πρότερον εἶναι κλεισταὶ δοκοῦσαι*) lehren (vgl. Ovid Trist. I 10, 31f.: Quaque tenent Ponti Byzantia litora fauces: Hic

Durch alles dies wird mindestens nicht wahrscheinlicher, dass Virgil oder ein Vorgänger, sei es, dass dies ein Gram-

---

locus est gemini janua vasta maris); und aus Φόρκου ὕδωρ in den Versen des Phanokles (Stob. flor. 64, 14) darf nach Lobecks allein möglicher Erklärung derselben (Agl. S. 863ff.) geschlossen werden, dass auch Φόρκος für θάλαττα eine den Alexandrinern nicht besonders auffallende Metonymie war. Und Φόρκος als Namen des alten Seegottes zu nehmen und danach in Φόρκου πύλαι Anspielung auf eine uns unbekannte Sage zu vermuthen, während wir nicht einmal von einem Cult dieses Gottes in der hier fraglichen Gegend weit und breit etwas erfahren, wäre doch, wo es sich darum handelt nicht eine Ueberlieferung sondern bloss eine Conjectur zu rechtfertigen, mehr als bedenklich. Ganz anders steht es in diesen Hinsichten mit der Ueberlieferung Ὄρκου πύλαι. Der Ausdruck im Sinne von „Todespforte“ ist ein bedeutungsvoller, prägnanter, insofern er eine ganze Reihe von Vorstellungen, wie sie die Einfahrt zum Pontus weckt, in einem Namen zusammenfasst, und er ist ausserdem im Sinne der Alexandriner ein gewählter, weil er glossematisch ist und mit ὅρκος einen uralten, im gemeinen Gebrauch aber längst verschollenen Sinn verknüpft. Dasselbe, was nach menschlich einfacher Redeweise Κυάνεαι πέτραι besagt, giebt nach den Regeln der Göttersprache Ὄρκου πύλαι wieder. Den gelehrten Alexandrinern erschienen am Eingang des Pontos noch mehr der Bilder des Todes und der Unterwelt, als schon im Text verzeichnet wurden. Das wogende Nebelmeer konnte ihnen auf den Tartaros (Hesiod, Th. 736ff. u. dazu Schömann, Theog. S. 233. Platon Phaidon p. 112 Af, vgl. Diels, Berr. d. Berl. Ak. 31 [1891] S. 581) deuten; und auch an einem „weissen“ Felsen, den die zum Pontus steuernden Schiffe passiren, fehlte es nicht, gleich jenem an dem die Seelen der erschlagenen Freier vorüber zum Okeanos und in den Hades eilen (Od. 24, 11 vgl. dazu Rohde, Psyche S. 660ff. A. Dieterich, Nekyia S. 27f. Usener, Götternamen S. 328; über die λευκή τις πέτρα, Λευκάτα vor der Einfahrt in den Pontos Strabon VII p. 320 u. Aristeides or. 3 p. 21 mit Jebbs Anmerkg.). Wie im Westen am Okeanos und auf dem Wege in die Unterwelt als Todesdämonen (Od. 20, 61ff. Dieterich, Nekyia S. 56, 1), so begegnen auch an der Mündung des Pontos die Harpyien, als verderbliche und nach einer Sagenform auch als den Phineus entraffende Wesen. Das westliche und das östliche Ende der Welt glichen sich in der Phantasie der Alten (vgl. auch A. Dieterich, Nekyia S. 23ff.): so boten die Πλαγκταί, ursprünglich, und noch nach der Odyssee, mit den Κυάνεαι identisch (12, 59ff.), ganz ähnliche Phänomene, ihren alten Namen tragen sie aus der Göttersprache (61) und auf die spätere Benennung scheinen schon in der homerischen Schilderung die Epitheta κυανῶπις und κυανέη (60 u. 75) zu deuten; es ist daher bemerkenswerth, dass auch eine Beziehung auf die Unterwelt sich ausspricht in dem σπέος ἠεροειδές, πρὸς ζόφον εἰς ἔρεβος τετραμμένον, an dem die Fahrt des Odysseus vorübergeht (80f.),

matiker oder was glaublicher ist ein Dichter war, nur durch den Gleichklang mit „Orcus“ verleitet dieses an die Stelle von Hesiods Ὅρκος substituirt hätten. Vollends aber wird man von solchen Gedanken abgebracht, wenn man sich einmal die Frage vorlegt, was den Anlass geben konnte, den Geburtstag des hesiodischen Ὅρκος, d. i. des Eides in Person gerade auf den fünften des Monats zu legen. Geburtstage der Götter sind genug bekannt [1]); es sind aber stets Geburtstage von leibhaften Göttern, von Personen, und nicht von blossen Personificationen oder Schemen, aus denen noch immer nur leicht verhüllt das ursprüngliche Abstractum hervorblickt; Niemand hat je von Geburtstagen des Mitleids (Ἔλεος), der Scham (Αἰδώς), der Schamlosigkeit (Ἀναίδεια) und anderer solcher nur halbpersönlichen Begriffe geredet, und konnte auch nicht davon reden ohne in den Widerspruch zu gerathen, dass er ein ewiges sich immer gleiches Wesen, wie Begriffe sind, in die Geschicke und Leiden sterblicher oder menschenähnlicher Geschöpfe herabzog. Wenn es daher nicht etwa in Böotien Brauch war nur am fünften des Monats Eide zu schwören, so kann, was Hesiod berichtet, dass der Horkos, d. i. der personifizirte Eid am fünften geboren sei, nicht die ursprüngliche und echte Vorstellung sein. [2])

---

und dass Eustathios S. 13, 11 Stallb. von diesen Worten sagt: *αἰνίττονται δὲ θανάτου καὶ Ἅιδου τόπον εἶναι τὰ ἐκεῖ διὰ τὴν Σκύλλαν.* Als Zeuge alexandrinischer Empfindungs- und Vorstellungsweise darf uns auch Valerius Flaccus gelten, nach dessen Erzählung (s. S. 163, 4) an den *Κυάνεαι* das Reich des Poseidon zu Ende ist (am Eingang opferte man ihm noch ein Mal: Aristeid. or. 3 p. 21 Jebb) und der in seiner Schilderung dieser Gegend an die *Ἄορνοι* oder Averni genannten Oertlichkeiten streift (Strabon V p. 244. XIV p. 636, vgl. K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Alterth.² § 41, 24 f., Rohde, Psyche I S. 213, 1. Mit der Windstille des Ortes, „unde procul venti“, vergleicht sich die Luftleere der Averni bei Lucret. VI 832 Lachm., auch die unbeweglich um den einen Gipfel der Plankten ruhende Wolke Od. 12, 74 f.) Dagegen nur metaphorisch und individuell gefärbt sind Aeusserungen Ovids wie Ex Ponto III 5, 55 f. (rursus ubi huc redii, caelum superosque relinquo, A Styge nec longe Pontica distat humus) und IV 9, 73 f. (Et siquem dabit aura sinum, laxate rudentes, Exeat e Stygiis ut mea navis aquis).

1) Von Apollon, Hermes, Herakles, Athene, Artemis, Rhea, Hekate: Hermann, Gottesdienstl. Alterth.² § 44, 5.

2) Von der Meinung, dass der Eid doch nicht wohl an einem be-

Was überhaupt den Anlass gab, die Geburt der Götter auf bestimmte Tage zu legen, darüber kann ein Zweifel nicht wohl bestehen. Es ist dasselbe, was bei der Wahl ihrer Geburtsorte den Ausschlag gab, und, wie z. B. die verschiedenen Sagen über den Geburtsort des Asklepios zeigen, als den man bald Trikka bald Epidauros oder Messene bezeichnete, war dies der Cultus, der einem Gotte an diesem oder jenem Ort oder auch an mehreren zugleich in irgend welcher sei es durch Alterthümlichkeit oder durch Pracht hervorragender Weise zu Theil ward.[1]) Danach wird man zu Geburtstagen der Götter, wie längst ausgesprochen ist[2]), gerade solche Tage gewählt haben, die dem besonderen Cultus gerade dieses Gottes geweiht waren. Nun hat aber im athenischen Festkalender zwischen dem vierten und sechsten, den Geburtstagen des Hermes oder Herakles und der Artemis, auch der fünfte, wenigstens der fünfte Boëdromion seine besondere und hervorragende Bedeutung. An ihm fand das athenische Todtenfest statt.[3]) Der auffallende und sonst noch nicht genügend aufgeklärte Name desselben, *Γενέσια*, Geburtstagsfest[4]), erklärt sich nun vielleicht, wenn wir darin den Ge-

stimmten Tage könne geboren worden sein, gingen vielleicht auch diejenigen aus, die in den Hesiod-Text W. u. T. 804 statt des *Ὅρκον γεινόμενον* (s. o. S. 142, 4) der besten Handschriften das *τινύμενον* oder, da dieses unverständlich war, das auch von Neueren gebilligte (s. o. S. 142, 4) *τινυμένας* resp. *τεινυμένας* geringerer Handschriften bringen wollten.

1) Und hin und wieder wirklich eine Art Geburtstag sein mochte, insofern er die Epiphanie des Gottes, die einmalige oder wiederkehrende, in der betreffenden Gegend bedeutete.

2) Rohde, Psyche I S. 235, 1. Vgl. *καθίδρυσις* des Bildes der Artemis Leukophryene am Geburtstage der Göttin: O. Kern im Herm. 36, 498.

3) Hesych.: *Γενέσια· ἑορτὴ πένθιμος Ἀθηναίοις, οἱ δὲ τὰ Νεκύσια. καὶ ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τῇ Γῇ θύουσι.* Bekker, Anecd. p. 86, 21: *Γενέσια· οὔσης τε ἑορτῆς τῆς δημοτελοῦς Ἀθήναις Βοηδρομιῶνος πέμπτης γενέσια καλουμένης, καθότι φησὶ Φιλόχορος καὶ Σόλων ἐν τοῖς ἄξοσι κτλ.*

4) Versuche zur Aufklärung bei Rutherford Phryn. S. 184. Rohde, Psyche I 235f. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen S. 173f. Dabei wird vorausgesetzt, dass man bei *Γενέσια* gar nicht mehr an den Geburts-, sondern nur noch an den Gedenktag dachte; diese Voraussetzung ist indessen nicht so leicht, da noch später *γενέσια* und *γενέσιος* so häufig von Geburtstagsfeiern gebraucht wurden, dass die

burtstag des Todesgottes sehen, der zugleich als ein Fest aller seiner Angehörigen begangen wurde.[1]) Sonach giebt Virgil das Ursprüngliche, wenn er den „pallidus Orcus" am fünften geboren sein lässt. Virgil bewährt sich aber noch weiter als Erläuterer des athenischen Todtenfestes: denn zu den Bräuchen desselben gehörten auch Opfer, die man der Erdgöttin darbrachte[2]), und nach Virgil hätte die Erde an diesem selben Tage auch die Eumeniden, den Typhoeus und die Giganten geboren[3]), so dass gerade an diesem Tage

Atticisten es nöthig fanden dagegen zu streiten. Zweifel an der Richtigkeit des Namens Γενέσια, insofern er das allgemeine Todtenfest bezeichnen soll, äusserten Schömann, Gr. Alterth. II S. 422 u. Stengel, Cultusalterth. S. 156, 1.

1) Der Geburtstag des Todesgottes hiess so nach der Legende als der Tag seiner einmaligen Geburt; ausserdem aber liess sich vielleicht dabei denken an eine alljährlich auch an diesem Tage wie an den Anthesterien (Rohde, Psyche I S. 236 f.) wiederkehrende Epiphanie der Verstorbenen. Vgl. auch Usener, Götternamen S. 290. Γενέσια Geburtstagsfest schlechthin für den Geburtstag des Todes ist vielleicht eine Art Euphemismus, mit der man das Nennen der Unterirdischen umging, eine Hindeutung darauf, dass es der Geburtstag eben der πλείονες war. Dass dem Todesgotte ähnlich wie andern Göttern nicht bloss einzelne Tage, sondern ausdrücklich und dem Namen nach auch ganze Monate geweiht waren, legen nahe der Νεκύσιος der Knosier (E. Bischoff, De fastis Graec. antiquior. in Leipz. Studd. VII S. 385, vgl. Rohde, Psyche I S. 236, 2) und, wenn die Vermuthung K. Fr. Hermanns, Ueber Griech. Monatsk. S. 48 richtig sein sollte, der Αὐδωναῖος (Tzetzes) oder Αὐδηναῖος (Suidas), auch Αὐδυναῖος (Euseb. Chron. Alex. vgl. Clinton, fasti hell.² S. 360), d. h. Ἀϊδωνεῖος der Makedonier.

2) Hesych. s. o. S. 167, 3.

3) o. S. 159, 2. Die Giganten verstand unter den „conjuratos fratres" schon Servius zu Georg. I 277, vgl. Haupt zu Ovid Met. I 155. Virgil meldet gleich nach der Geburt die Tödtung der „verschworenen Brüder" durch Juppiter. Hierzu würde es stimmen, dass, wenn der fünfte Tag ihre Geburt bezeichnete, der sechste der Feier ihrer Besiegung galt (Paröm. Gr. I S. 401). Nach der Analogie, dass der siebente Tag und der siebente Monat dem Apoll heilig waren (schol. Kallim. h. in Del. 251. Lobeck, Aglaoph. S. 433 f. Zwischen dem Mai als dem fünften Monat des römischen Jahres und dem fünften Tage Hesiods findet auch Joh. Lydus De mens p. 100 einen ähnlichen Zusammenhang), ist dann aber weiter bemerkenswerth, dass bei der Bedeutung sowohl des fünften wie des sechsten Tages in der Gigantensage sich Γιγάντιος als Name des fünften und sechsten Monats griechischer Kalender erklären würden (Bischoff, Leipz. Studd. VII S. 361, 5 und 17).

Sühnopfer, den Zorn der Göttin zu besänftigen[1]), besonders angebracht waren.[2]) Hesiod daher, wenn er am fünften nur den Horkos als den Eidesgott geboren werden lässt[3]), hat zwar noch das alte ursprünglich den Todesgott bedeutende und nur in diesem Sinn hier ursprünglich passende Wort behalten, versteht es aber selber schon in der Weise der späteren Zeit, wenn auch in dem so entstandenen neuen Horkos die Züge des alten noch nicht ganz verwischt sind.[4])

---

1) Rohde, Psyche I S. 238, 3 u. 236, 1.

2) Vielleicht lässt sich in der Kenntniss dieses Festes, auch was seine Zeitdauer betrifft, noch etwas weiter kommen als durch die direkten Zeugnisse der Grammatiker. In Bekkers Anecd. 231, 17 lesen wir *Γενέσια· ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίοις πενθήμερος, οἱ δὲ τὰ Νεκύσια.* In diesem *πενθήμερος* hat man bisher wie es scheint nur einen Schreibfehler für *πένθιμος* gesehen, was bei Hesych. steht (so auch *ἑορτὴ Ἀθήνησι πένθιμος* von den *ὑδροφόρια* Et. M. p. 774 *ἑορτὴ μελανείμων ἢ πένθιμος* Dion. Hal. A.R. II 19). Doch könnte man es auch umgekehrt wahrscheinlicher finden, dass aus ursprünglichem *πενθήμερος* erst das *πένθιμος* entstanden sei. Hiermit halte man die Angabe des Melampus zusammen (o. S. 143, 1 vgl. Lobeck Agl. S. 429), dass wer am fünften, d. i. am Genesientage einen Meineid schwört, innerhalb der nächsten fünf Tage stirbt (fünftägige Fristen übrigens auch bei Herod. III 80 u. Sext. Emp. adv. rhet. 33 [Interregnum nach dem Tode eines Perserkönigs]. Xenoph. Hell. VII 1, 14. Joseph. Arch. XVIII 6, 7 S. 158, 27 Bekk [*μνημονεύειν δέ, ὁπότε εἰσαῦθις τὸν ὄρνιν θεάσαιο τοῦτον, πέντε ἡμέραις σοι τὴν τελευτὴν ἐσομένην*]. Mommsen, Staatsrecht I[3] 620. Meier-Schömann, Att. Pr.[2] 962. Mitteis, Aus den griech. Papyr. 32. 49 [*πενθημερία*]). Damit ist doch gesagt, dass während dieser fünf Tage der Todesgott, dem der Meineidige verfällt, besondere Macht hat (Plutarch, Dion. 56 deutet an, dass Kallippos am Feste der Demeter die Rache dieser Göttin, bei der er einen Meineid geschworen, besonders hätte fürchten sollen), und dies würde gut zu einer fünftägigen Dauer des Genesienfestes passen, deren Annahme meines Wissens auch sonst nichts entgegensteht. Denn eine Geburtstagsfeier — sollte man dies überhaupt in diesem Falle einwenden — wenn sie auch einen Haupttag haben muss, braucht deshalb doch nicht eintägig zu sein.

3) Die Bedeutung des fünften ist bei Hesiod in derselben Weise verallgemeinert und von dem fünften des Boëdromion auf die fünften der übrigen Monate ausgedehnt worden, wie dies auch sonst bei den Geburtstagen der Götter geschah, deren Heiligkeit die Heiligkeit der entsprechenden Tage in allen übrigen Monaten nach sich zog: Chr. Petersen, Geh. Gottesd. S. 15. Vgl. jetzt über monatliche Geburtstagsfeiern auch Wissowa im Herm. 37, 157 ff.

4) o. S. 142 ff. Sollte nicht auch das *ἀμφιπολεύειν* (o. S. 142, 4) eine Hindeutung auf den Cult des alten Gottes enthalten? Wie um



Dass man früher beim Todesgott schwor, ja dass dieser Schwur der erste und einzige war, ergiebt die Geschichte des Wortes ὅρκος, das von seiner ursprünglichen Bedeutung her, der Bedeutung der Unterwelt und ihres Herrschers, sonst kaum dazu gekommen wäre, den Eidschwur schlechthin zu bezeichnen, den bei den olympischen Göttern nicht minder als den bei den Unterirdischen. Auch den historischen Zeiten sind noch deutliche Spuren aufgedrückt, die uns auf die ältere Bedeutung des Wortes zurückleiteten: aber freilich, so weit das Licht der Geschichte reicht, haben die Menschen nicht beim Horkos, als dem Gott der Unterwelt geschworen[1]); überhaupt sind die Gottheiten der Unterwelt aus der Reihe der Schwurgötter zwar nicht ausgeschieden, aber erscheinen doch nur selten und bilden Ausnahmen von der gewöhnlichen Art des Schwurs, die an bestimmte Bedingungen geknüpft sind, und der Regel nach werden überdies so nur dienende Gottheiten wie die Erinyen, nicht der Fürst der Todten selber angerufen.[2]) Nur in einem Fall hat ein dem alten Schwur beim Horkos synonymer Eid in historische Zeiten hinein gedauert, spärlich nur im wirklichen Gebrauch der Menschen, desto häufiger aber und ganz gewöhnlich in der Vorstellung und Welt der Dichter.

---

den olympischen Zeus die kretischen Nymphen (Kallim. h. in Jov. 46 ff.), so waren um den neugeborenen Ζεὺς χθόνιος die Erinyen bemüht und dienten ihm. Der Zusammenhang zwischen den attischen Γενέσια und dem Geburtstag des hesiodischen Horkos ist nicht zu verkennen. Man könnte glauben demselben auch durch die Annahme gerecht zu werden, dass der Dichter auf das Fest der Unterirdischen den Geburtstag seines Horkos, d. i. des Eidesgottes, als eines Unterweltsdämons, verlegt habe. Bei dieser Annahme bliebe aber unerklärt, weshalb Hesiod, um von Typhoeus und den Giganten abzusehen, nicht wenigstens wie Virgil den Erinyen den gleichen Geburtstag gab; seiner Absicht, zu begründen, warum dieser Tag, der fünfte, ein unheilvoller war, wäre damit noch besser gedient gewesen. Stak dagegen in dem Horkos noch der alte Todesgott, so entnahm der Dichter den Geburtstag desselben sowie die unheilvolle Bedeutung des Tages der Tradition und hatte wenigstens nicht nöthig das Grauenvolle des Tages, wie Virgil thut, noch zu steigern durch andere Ungeheuer, die er zur gleichen Zeit geboren werden liess.

1) Dass Pindars ναὶ μὰ γὰρ Ὅρκον anders zu erklären, wurde o. S. 149, 2 bemerkt.

2) o. S. 18, 1. S. 155, 1.

18. Der Schwur bei der Styx.

Dies ist der Schwur bei der Styx. Dieses *πολυώνυμον ὕδωρ* (Hes. Th. 785) war doch wohl mehr als nur ein Fluss der Erdentiefe, der bloss als Eideshort eine an Göttlichkeit streifende Bedeûtung erlangte.[1]) Schon bei Hesiod tritt freilich dessen ursprüngliches Wesen nicht mehr klar hervor; aber die Darstellung des Dichters ist doch auch nicht ganz verhüllend, sondern, wie es beim Horkos der Fall war (o. S. 169), zeigt er auch in der Schilderung der Styx wie von Ferne die alte mächtige Gottheit, die an Einsicht und Kraft selbst die Olympier überragte. Wo in der Verwirrung des Rechts die Götter am Urtheil verzweifeln, trifft sie die unfehlbare Entscheidung und entlarvt den Lügner[2]); sie lässt sogar die Unsterblichen den bitteren Tod kosten[3]); und selbst Zeus muss sich ihr beugen, nicht bloss indem er zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten zwischen den Göttern ihre tiefere Einsicht in Anspruch nimmt, sondern auch weil er über Götter und Menschen nur zu herrschen scheint kraft einer von ihr empfangenen Macht.[4]) Sie steht zu den Göttern in

---

1) Ein Erklärer von Virg. Aen. VI 324 bemerkt allerdings, dass wegen der Wirkung des Eides bei der Styx Virgil dem Flusse selbst ein „numen“ zuschreibe.

2) Zeus schickt die Iris zur Styx:

ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται
καί ῥ' ὅτε τις ψεύδηται 'Ολύμπια δώματ' ἐχόντων,
Ζεύς δέ τε Ἶριν ἔπεμψε θεῶν μέγαν ὅρκον ἐνεῖκαι κτλ.:
Hesiod Th. 782 ff.

3) Hesiod. a. a. O. 793 ff.:

ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος 'Ολύμπου,
κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν,
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἆσσον
βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος
στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δέ ἑ κῶμα καλύπτει.

4) Denn die Styx, wie Hesiod Th. 385 ff. sagt,

καὶ Κράτος ἠδὲ Βίην ἀριδείκετα γείνατο τέκνα,
τῶν οὐκ' ἔστ' ἀπάνευθε Διὸς δόμος, οὐδέ τις ἕδρη,
οὐδ' ὁδός, ὅππῃ μὴ κείνοις θεὸς ἡγεμονεύῃ,
ἀλλ' αἰεὶ παρ' Ζηνὶ βαρυκτύπῳ ἑδριόωνται.
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —

einem ähnlichen Verhältniss, wie der Horkos zu den Menschen[1]); den höheren oder niederen Lichtwesen gegenüber sind beide vor Anderen auserwählte Repräsentanten des Todtenreichs und seiner Mächte, und zwar repräsentiren sie dieselben auch in dem gleichen Sinne nach ihrer im Dunkel haltenden und von Leben und Licht unerbittlich scheidenden Kraft.[2]) Beide

---

ἦλθε ϑ' ἄρα πρώτη Στὺξ ἄφϑιτος Οὔλυμπόνδε
σὺν σφοῖσιν παίδεσσι φίλον διὰ μήδεα πατρός.
τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρ' ἀπέδωκεν.
αὐτὴν μὲν γὰρ ἔϑηκε ϑεῶν μέγαν ἔμμεναι ὅρκον,
παῖδας δ' ἤματα πάντα ἕο μεταναιέτας εἶναι.

Wie beide, *Κράτος* und *Βία*, dem Zeus dienen, seine Gewalt über die Götter auszuüben, ist aus dem äschyleischen Prometheus bekannt. Sie leisten dauernd für Zeus dasselbe, was vorübergehend und in einem einzelnen Falle der Meerriese Aigaion (Hom. Il. 1, 404), dessen zweiter Name *Βριάρεως* wohl nicht umsonst wieder an sie erinnert, oder Kottos und Gyges (Hesiod Th. 617ff.). Hesiod freilich will trotzdem die Allmacht des höchsten Gottes nicht aufgeben: *αὐτὸς δὲ μέγα κρατεῖ ἠδὲ ἀνάσσει* (403). Aber die Vergleichung der Iliasstelle ist dagegen und überhaupt haben Allmacht und Allwissenheit der griechischen Götter und auch des Zeus sich erst allmählig herausgearbeitet. Allwissend ist Zeus nicht, da er in den Streitigkeiten der Götter das Recht nicht selbst zu durchschauen vermag. Und doch stellt Hesiod auch hier die Sache vielmehr umgekehrt so dar, als wenn erst Zeus der Styx die Ehre verliehen habe als Eideshort zu dienen (s. S. 80); dass dies consequenter Weise bei der Darstellung, die der Dichter selbst vom Eidesverfahren giebt, einen Verzicht des Zeus auf das Vermögen bedeutet haben würde in schwierigen Fällen das Recht selbst zu erkennen, hat sich Hesiod offenbar nicht klar gemacht. Tradition und Theologie sind bei ihm fortwährend im Gedränge. Vgl. auch o. S. 147, 1. — Schon Schömann, Hes. Theog. S. 181, erklärte es für unmöglich die Styx, d. h. die Mutter von *Κράτος* und *Βίη*, bloss als die Nymphe des unterweltlichen Gewässers zu denken. Vgl. auch Bergk, Fleck. Jahrh. 81, 403f.

1) Die Aehnlichkeit tritt auch im sprachlichen Ausdruck hervor: *πῆμ' ἐπιόρκοις* heisst der Horkos bei Hesiod W.u.T. 804 (vgl. Theog. 231f. s. o. S. 143, 2), *μέγα πῆμα ϑεοῖσιν* die Styx Theog. 792.

2) Ueber Horkos s. o. S. 153, 3. Ebenda auch die Virgil-Stelle, wo „Styx coërcet". Die Styx als ältester und ursprünglich einziger Scheidestrom der Unterwelt ergiebt sich aus Hom. Il. 8, 366ff.; eine Bestätigung hierfür scheint Il. 23, 72ff. nach Preller-Robert, Gr. Myth. I S. 816, während nach dem schol. Townl. 23, 71 (vgl. auch Fäsi z. St. und dann Rohde, Psyche I S. 54, 3) bei dem ungenannten Fluss viel mehr an den Acheron, nach Eustath. zu 72 S. 267, 43 Stallb. (ebenso

so verwandte Wesen konnten aus diesem Grunde jedes in seiner Sphäre der höchste Eideshort werden[1]), wie der Horkos für die Menschen so die Styx für die Götter.

In dem Schwur bei der Styx tritt uns von Neuem vor Augen, wie gerade die ältesten und heiligsten Eide bei den Unterirdischen geschworen wurden. Der Schwur bei der Styx war nicht bloss einer der ältesten, sondern geradezu der ursprünglich einzige sollenne und rechtskräftige Eid der Götter, der einzige, der als vor anderen *μέγας ὅρκος* respectirt werden musste.[2]) Ist es nun schon bei den Menschen auffallend,

---

Bergk, Fleck. Jahrb. 81 S. 400, 111) an den Okeanos zu denken ist. Die Styx *ὁρίζει, ἀφορίζει* auch bei Plutarch, De genio Socr. 22 p. 591 Af.

1) Beide stehen auch zur *ἔρις* in einem nahen und ähnlichen Verhältniss. Dieselbe ist die gemeinsame Wurzel, aus der das Wirken der Styx (Hesiod. Th. 782 s. o. S. 171, 2) ebenso wie das Dasein des Horkos (Hesiod. Theog. 226ff. W.u.T. 804 s. o. S. 142, 4 u. 143, 2) entspringt. Da beide im Grunde dieselbe Sache nur in verschiedenem Geschlecht, männlichen und weiblichen, bezeichneten, so wäre es nach einer in der griechischen Mythologie öfter wiederkehrenden Weise (die am schärfsten, bis zur nur geschlechtlich abgewandelten Namensgleichheit, ausgeprägten Beispiele giebt Usener, Götternamen S. 37ff.) wenigstens nicht unmöglich, dass sie ursprünglich ein Paar gebildet hätten und als solches die Vorläufer von Hades und Persephone gewesen wären.

2) O. S. 8f., S. 19f., S. 84, 1. Christ zu Pindar Ol. VII 65 versteht unter *θεῶν μέγας ὅρκος* die mehrfach wiederkehrende Schwurformel, welche ausser der Styx auch *Γαῖα* und *Οὐρανὸς* begreift. Aber die hesiodischen Stellen sprechen dafür, diese Worte ausschliesslich auf die Styx zu beziehen; Demeter bei Homer h. in Cerer. 259 (*ἴστω γὰρ θεῶν ὅρκος, ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ*) scheint einen anderen Götterschwur als den bei der Styx nicht zu kennen. Jedenfalls das *ὅς τε μέγιστος ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν* (Il. 15, 37f. Od. 5, 185f. o. S. 8, 4) gebührt nur der Styx, wie schon der Scholiast zu Il. 15, 41 richtig verstand, da er mit Bezug auf den Gesammtschwur von *ὅρκοι* im Plural spricht; wie die Styx auf diese Weise einen besonderen, sie vor den andern Eideshorten auszeichnenden Zusatz erhält, so ist dies im Folgenden, 39f., mit dem *νωΐτερον λέχος αὐτῶν κουρίδιον* der Fall, zu dem noch hinzutritt das *τὸ μὲν οὐκ ἂν ἐγώ ποτε μὰψ ὀμόσαιμι*. Auch die Götter konnten bei mancherlei Dingen und Wesen schwören. Aber man glaubte ihnen nicht immer. So glaubte man nicht dem Hermes, als er bei den *προπύλαια* des Olymp schwor (s. o. S. 13, 4. 20. 21, 3) und doch ist dies ein *μέγας ὅρκος* (383: *μέγαν δ' ἐπιδώσομαι ὅρκον*). Aber es ist nicht der *θεῶν μέγας ὅρκος*; wenn Hermes den schwören wolle, sagt Apoll zu ihm,

dass diese ihre kräftigsten Schwüre nicht gerade immer beim höchsten Gotte schworen, so wird es dies vollends bei den Göttern, denen Zeus durch seine stete Gegenwart und immer vor Augen stehende Majestät sich erst recht hätte zum grössten Eideshort aufdrängen müssen.[1]) Nur so hätten es Dichter frei erdichten können, ihr Dichten den Forderungen der neuen Religion und Theologie anpassend. Wenn also das Widersinnige geschah, dass die Himmlischen ihren höchsten Eid bei einem Wesen der tiefsten Unterwelt schworen, das so weit als möglich von ihnen ablag und in der späteren Rangordnung der Götter nur noch einen untergeordneten Platz behauptete, so kann dies nur ein Rest alten Lebens und alter Religion sein, der in Mitten der neuen Zeit und ihrer Theologie seinen ehemaligen Sinn eingebüsst hatte. So schwuren die Pheneaten, die Pallantier, die Eleer am *Πέτρωμα*, bei den *Καθαροί*, beim Sosipolis ihre stärksten Eide (s. o. S. 155, 1), d. h. bei Wesen, bei denen weder sie selbst noch vollends die übrigen Hellenen sich etwas Rechtes dachten und an denen sie nur festhielten der alten Tradition zu Liebe und dem neuen Zeusglauben zum Trotz. Der Eid bei der Styx muss somit wirklich einmal in ältester Zeit geschworen worden sein, und da die Welt der Götter nur eine phantastische, keine wirkliche ist, können ihn nur Menschen geschworen haben. Mit dem Eide der Götter wird es daher keine andere Bewandtniss haben als mit ihrer Sprache. Wie diese keineswegs eine freie Schöpfung der Dichter war, sondern sich zumeist aus Wortdoubletten zusammensetzte, die der

(519), wolle er ihm Glauben schenken. Und diesen *θεῶν μέγας ὅρκος* hat schon ein alter Interpolator des Textes (o. S. 61, 1) ganz richtig auf den Styx-Schwur gedeutet. Es ging übrigens, was den Eid betrifft, im Götterstaate nicht anders zu als bei den Menschen. Es gab auch da gewisse Eide, die ohne allgemeine Geltung zu haben, doch für bestimmte Personen, im engeren Kreise und privatim, sehr kräftig sein konnten, weil sie beim Nächsten und Liebsten geschworen wurden; so war dies für Hera und Zeus der Eid bei dem *λέχος κουρίδιον*. Der eigentlich officielle Eid aber und von unwiderruflicher Geltung für Alle war nur der Styx-Schwur.

1) O. S. 8f. vgl. auch Joseph. Arch. VII 14, 5 Davids Schwur *ὄμνυμί σοι τὸν μέγιστον θεόν*. Statt, wie zu erwarten war, bei der Majestät des Zeus schwören die Götter, nach Apulejus' Ausdruck, Psyche et Cupido 6, 15, „per Stygis majestatem“.

menschlichen Rede entbehrlich, der göttlichen aber durch Sinn, Wohllaut und auch durch Alter[1]) um so würdiger schienen, so war offenbar auch der Schwur bei der Styx nur ein besonders alter und heiliger, bei den Menschen aber ausser Gebrauch gekommen, der sich eben deshalb von selbst zum Schwur der Götter anbot. Eine Antiquität war der Schwur bei der Styx geworden; als solche erhielt er sich indessen in gewissen Winkeln von Hellas, deren locale Natur den alten Glauben an die Macht und Bedeutung der Styx nicht untergehen liess[2]), und konnte gelegentlich wieder hervorgeholt werden.[3])

---

1) Schol. Il. 20, 74: *τῶν διωνύμων τὸ μὲν προγενέστερον ὄνομα εἰς θεοὺς ἀναφέρει ὁ ποιητής, τὸ δὲ μεταγενέστερον εἰς ἀνθρώπους.* Diese „ignobilis scholiastae auctoritas" einfach bei Seite zu setzen, wie Lobeck Aglaoph. S. 859 thut, haben wir kein Recht. Vgl. Nägelsbach, Hom. Theol.³ S. 191 f. 435. J. Grimm, D. Myth.³ S. 310.

2) Der spartanische König Kleomenes hatte die Absicht die Führer der Arkader in Nonakris zu versammeln und sie dort als letzten höchsten Eid beim Wasser des Styxfalls schwören zu lassen: Herodot VI 74. Es war dies mehr als eine romantisch überspannte Grille oder gar der absurde Einfall eines halb Wahnsinnigen, wie W. Vischer, Erinnerungen u. Eindrücke aus Griechenland S. 492 und E. Curtius, Peloponnes I S. 163. 195 richtig gesehen haben, gegen den sich mit Unrecht wendet Bergk, Fleck. Jahrb. 81, S. 403, 119. Vgl. noch Ferd. Dümmler, Kl. Schriften II S. 129. 135. Schömann-Lipsius, Griech. Alterth. II S. 280. Auch Strabon, VIII p. 389 bezeichnet das Styxwasser als *νομιζόμενον ἱερόν*. Wie hier die angeblich unheilvolle Wirkung des Wassers, vielleicht auch die düstere Umgebung den Glauben an die Nähe und Macht der alten Styx-Gottheit nicht untergehen liess, so war es in ähnlicher Weise bei dem thessalischen Titaresios der Fall (Bergk, Fleck. Jahrb. 81, 407), der schon dem homerischen Sänger als Abfluss der Styx galt, und auch bei diesem scheint man noch in historischer Zeit und zwar so regelmässig geschworen zu haben (Dümmler, a. a. O. S. 136), dass er daher den anderen Namen Horkos erhielt (o. S. 160 ff.). Ueber das *Στυγὸς ὕδωρ* in Delphi (Plutarch, De Pyth. orac. c. 17 p. 402 D) vgl. die Vermuthungen von Dümmler a. a. O. S. 137 ff. Nach der Ueberlieferung bei Plutarch De primo frigido c. 20 p. 954 C eine *Στυγὸς ὕδωρ* auf Tainaron und eine Styx auf Euboia nach Nonnos Dion. 13, 163 (Bergk, Fleck. Jahrb. 81, S. 403, 118). Es ist daher nicht richtig, wenn noch P. Stengel, Cultusalt. S. 61, sagt, dass bei der Styx nur Götter schworen.

3) Vgl. vor. Anmerkg. Bei Homer ist der Styx-Eid der Eid der Götter. Dass er daher in der Odyssee und noch dazu in einer jüngeren Partie derselben im Gebrauche der Menschen begegnen

19. Ursprung des Eides aus dem Gottesurtheil.

Der Styx-Eid verheisst so lehrreich zu werden für das Verständniss auch des menschlichen Eides. Seiner ursprünglichen Natur nach war der Styx-Eid assertorisch und wurde geschworen, wenn sich Streit unter den unsterblichen Göttern erhoben hatte und der Urheber desselben, der Lügner, rasch und unfehlbar entlarvt werden sollte. Erst später diente er auch zu Gelübden.[1]) Auch der menschliche Eid galt später

---

sollte, ist nicht glaublich. Und der θεῶν μέγας ὅρκος, den Od. 2, 377 Eurykleia dem Telemach schwört, beweist es auch nicht, obgleich Ameis hier allerdings unter dem grossen Eid der Götter den Styx-Eid versteht. Andere haben die Worte so verstanden, dass „ein grosser Eid bei den Göttern" gemeint wäre. Wenn sie aber zu diesem Zwecke auf Od. 10, 299 (μακάρων μέγαν ὅρκον) verweisen, so beweist diese Stelle, wo Kirke schwört, gerade das Gegentheil (vgl. Od. 5, 178. 185 ff.). Oft genug heisst allerdings θεῶν ὅρκος der Eid bei den Göttern. Sobald dagegen μέγας hinzutritt, bezeichnet es stets den grossen Eid der Götter (o. S. 173, 2. vgl. auch Aisch. Agam. 1238 Kirchh.: ἄραρε γὰρ ὅρκος ἐκ θεῶν μέγας). Und vielleicht ist dies nicht zufällig, da μέγας ὅρκος für sich schon einen Eid bei Göttern oder verwandten Wesen bedeutet, θεῶν daher im Sinne von „bei den G." ein überflüssiger Zusatz sein würde. Es bleibt daher kaum etwas übrig als anzunehmen entweder dass der Dichter, als er die Eurykleia den θεῶν μέγαν ὅρκον schwören liess, dem Sprachgebrauch Gewalt anthat oder dass er sich einer formelhaften Wendung gedankenlos bediente, d. i. ohne auf ihre besondere Bedeutung zu achten und lediglich allgemein zur Bezeichnung eines starken Schwurs.

1) Dies im Wesentlichen die Darstellung Hesiods, der überhaupt nur einmal auch auf den promissorischen Eid hinzudeuten scheint (o. S. 2, 3). Promissorisch wäre der Styx-Eid gewesen, durch den Kleomenes die Arkader verpflichten wollte (o. S. 175, 2); und promissorisch sind auch zwei homerische (Il. 14, 271 ff. Od. 5, 185 ff.), assertorisch dagegen die beiden andern (Il. 15, 37 ff. h. in Cerer. 259 ff.). Doch erweist sich der homerische Gebrauch des Styx-Eides, wenn wir ihn mit dem hesiodischen vergleichen, als später auch dadurch, dass er wie eine Abschwächung der volleren und kräftigeren Form des Schwurs erscheint: denn weggefallen ist die sinnliche Gegenwart des Styx-Wassers, die Hesiod noch unentbehrlich schien, und die Styx, mag sie auch als ὅρκος μέγιστος gepriesen werden, genügt doch nicht mehr allein dem Zwecke wie bei Hesiod, sondern bedarf der Unterstützung noch durch andere Eideshorte, die mit ihr im Schwur verbunden werden (so an den drei Stellen der Ilias und Odyssee, während im

vorzugsweise als promissorischer (o. S. 4 f.). Anfangs dagegen tritt auch er uns als das Kind der Eris entgegen (o. S. 2, 3). Nicht zufällig wohl hat die Geschichte des Eides gerade diesen Lauf genommen. Die Unterweltsgötter, denen er Anfangs heilig war, konnten zwar sehr wohl, wenn der Falschschwörende sie anrief, ihm seine Behauptung zu bestätigen, augenblicklich eingreifen; den unter Eidschwur Gelobenden aber während seines weiteren Lebens und Handelns zu beobachten, ob sein Verhalten auch dem geleisteten Eide entspreche, war offenbar eine Aufgabe, für die die allsehenden himmlischen Götter, ein Zeus oder Helios, sich besser schickten.[1]) Ausserdem gab auch der promissorische Eid, indem er seiner Natur nach gar kein sofortiges Eingreifen der Götter fordert, sondern dasselbe hinausschiebt in eine leicht beliebig weiter auszudehnende Ferne, der Skepsis und dem Unglauben eine viel geringere Blösse. Wohingegen der assertorische, der etwas Geschehenes versichernde Eid viel mehr eine tüchtige Portion handfesten naiven Glaubens voraussetzt. Niemals hätte derselbe zu rechtlicher Geltung gelangen können, wenn er nicht in seinen Anfängen wenigstens verbunden gewesen wäre mit einer unmittelbaren und in Jedermanns Sinne fallenden Aeusserung der Gottheit[2]), und er büsste deshalb in dem Maasse an seiner Geltung ein, als der Glaube schwand, dass man durch herzhaftes Beten und ein-

---

hymn. allerdings sie allein als θεῶν ὅρκος fungirt; auch König Kleomenes hat die Arkader bereits durch ἄλλοι ὅρκοι gebunden, als er sie auch noch dem Styx-Eid unterwerfen will, s. o. S. 175, 2.

1) Es wäre auch kaum erklärlich, wie aus dem Eid, wenn er von allem Ursprung an sowohl assertorisch als promissorisch gewesen wäre, der einseitig assertorische Eid Hesiods hätte entstehen können; während die umgekehrte Annahme einer Fortentwicklung des Eides vom bloss assertorischen zu einem auch promissorischen der sonst bekannten Geschichte des griechischen Eides entspricht (o. S. 4 f.).

2) Brunner, D. Rechtsgesch. II S. 434: „Der Schwörende darf nach gesprochenem Eidesworte seine Haltung und Stellung nicht verändern, insbesondere die Schwurhand nicht wegziehen oder senken, bevor es der Eidstaber gestattet. Die Pause, welche somit nach dem Eidspiel eintritt, bevor der Eid für gelungen gilt, geht wohl auf die Auffassung zurück, dass der Meineid sich an dem Schwörenden sofort rächen, dem Meineidigen sofort ein Unglück zustossen könne."

dringliche Worte in streitigen Fällen ein augenblickliches Urtheil Gottes erwirken könne.[1] Dass hierauf, auf ein Gottesurtheil, der assertorische Eid seinem ersten Wesen nach hinausläuft, zeigt am Besten die älteste Schilderung eines sollennen Eidschwurs dieser Art, wie sie uns durch Hesiod erhalten ist.

Sein Bericht[2] ist in Kürze der folgende. Wenn unter den Unsterblichen sich ein Streit erhebt und Einer lügt von den Olympiern, dann sendet Zeus die Iris den gewaltigen Eideshort der Götter zu holen, aus weiter Ferne in goldener Kanne, das Wasser der Styx. Wer von dem spendet und danach einen Meineid schwört[3] von den Unsterblichen, der liegt ein volles Jahr ohne zu athmen und zu sprechen von argem Schlaf umfangen[4] und gelangt nicht zum Genuss von Ambrosia und Nektar. Hat er aber nach Jahresfrist die Krankheit überstanden, so wartet seiner noch ärgere Noth.[5] Neun Jahre ist er geschieden von den ewigen Göttern, und kommt nicht in den Rath und nicht zum Tisch die ganzen neun Jahre; erst im zehnten besucht er wieder die Versammlungen der Unsterblichen.[6] Was uns hier der alte Dichter schildert, geht über eine gewöhnliche Eidesleistung hinaus, greift energischer ein und ist folgenreicher. Ferdinand Dümmler hat dies im Wesentlichen erkannt[7], nur nicht vollkommen; ein Kapitel der griechischen Kulturgeschichte aber, die er schreiben wollte und wie kein Anderer schreiben konnte,

---

1) Ueber rasche Wirkung des Eides o. S. 148.

2) Th. 780 ff. o. S. 171, 2. 171, 3.

3) 793:

ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ.

4) 798:

κακὸν δέ ἑ κῶμα καλύπτει.

5) 799 f.:

αὐτὰρ ἐπὴν νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος.

6) 801 ff.:

εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,
οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαῖτας
ἐννέα πάντ' ἔτεα· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσγεται αὖτις
εἰρέας ἀθανάτων, οἳ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσιν.

7) Kl. Schriften II 133 ff.

würde dies wohl noch weiter ins Licht gesetzt haben. Der Ritus der Handlung ist so einfach und natürlich als möglich. Während später zur feierlichen Eidesleistung ausser der Spende auch noch das Schlachtopfer gehörte, ist sie hier auf die Spende beschränkt[1]) und diese besteht nicht, wie später beim Eidesopfer üblich, in Wein sondern in dem, was sich dem Menschen von Natur zuerst darbietet, in Wasser.[2]) In

1) Andere Fälle der Art bei Stengel, Kultusalterth. S. 96, 9. Vgl. hierzu noch Aristoph. Ach. 148. Wesp. 1046 (Valckenaer De ritibus jurisjur. in Opusc. I S. 41). Eur. Phoin. 1240f. (wo allerdings der schol. zu 1241 aus *ὅρκους συνῆψαν* das Thieropfer herausgelesen hat). Diesen Fällen reiht sich die Styx-Spende an und gestattet einen Schluss auf alten Brauch der Menschen. Man darf nicht einwenden, dass die Götter überhaupt keine Schlachtopfer darbrachten. Der Regel nach freilich nicht. Aber der Regel nach brachten sie auch keine Spenden dar (die Beispiele bei von Fritze, De libatione veterum S. 52ff.), und ausnahmsweise geschah auch jenes, wie das Beispiel des jugendlichen Hermes zeigt (h. in Mercur. 124ff. Apollodor III 10, 2).

2) Die Wasserspende der Gefährten des Odysseus, Od. 12, 363, pflegt man allerdings nur als Nothbehelf anzusehen (K. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Alterth.[2] § 25, 18. J. Bernays, Theophrast S. 94). Doch finden sich Wasserspenden auch sonst. So Odyss. 10, 520 und 11, 28, wo sie zwar verbunden mit andern Spenden, aber doch selbständig, d. h. das Wasser nicht mit Honig oder Wein vermischt, erscheinen (vgl. Usener, Rh. Mus. 57, 184f.). Auch was Athen. XI, 496 A über die Feier der Plemochoen berichtet, wird trotz der Zweifel von J. Bernays, Theophrast. S. 184 (vgl. Schömann-Lipsius, Gr. Alt. II S. 408) doch wohl auf eine Wasserspende hinauslaufen (A. Mommsen, Feste der Stadt Athen S. 244, 1. Dittenberger, Sylloge[2] II S. 471, 61). Noch kann verglichen werden Kleidemos bei Athen. IX, 410 A. (Rohde, Psyche I S. 242, 1). Wichtiger, weil nicht genug gewürdigt und weil speziell auch auf den Eid bezüglich, scheinen mir die Worte des Ephoros bei Macrob. V 18, 8: *μάλιστα τὸ ὕδωρ Ἀχελῷον προσαγορεύομεν ἐν τοῖς ὅρκοις καὶ ἐν ταῖς εὐχαῖς καὶ ἐν ταῖς θυσίαις.* Die Alterthümlichkeit des Namens deutet auf das Alter des Brauchs. Dies entspricht der antiken Ansicht. Nach Theophrast bei Porphyr. abstin. II 20 (Bernays, Theophrast S. 79. 94f.) sind Wasserspenden die allerältesten. Hiermit stimmt überein Nonnos Dion. IV 352ff. (von Kadmos):

δίζετο πηγαίων ὑδάτων χύσιν, ὄφρα καθήρῃ
μαντιπόλους ἕο χεῖρας, ἐπισπείσῃ δὲ θυηλαῖς
ἁγνὸν ὕδωρ· οὔπω γὰρ ἐν οἰνοφύτοισιν ἀλωαῖς
ἁβρὸς ἀεξομένης ἀνεφαίνετο καρπὸς ἀρούρης.

Abzuweisen wäre dagegen die Vermuthung, die Wasserspende bei Hesiod solle die Götter charakterisiren als diejenigen, die keinen Wein

dem Ausgiessen dieses Wassers ist die wunderbare Wirkung begründet, die zunächst den meineidigen Gott in einen todesähnlichen Schlaf versenkt und dann zum physischen Tod ihn auch noch den bürgerlichen kosten lässt. So wenig man diese doppelte Wirkung fortinterpretiren kann[1]), so bleibt sie doch unverständlich, so lange man in ihr eine Häufung von Strafen sieht, und wird auch nicht begreiflicher dadurch, dass man aus menschlichen Verhältnissen die Steigerung der Todesstrafe durch Höllenqualen zur Vergleichung heranzieht[2]). In der That ist die angeblich erste Strafe so wenig als Strafe wie zur sittlich-religiösen Läuterung zu brauchen, da in einem Zustande voller Bewusstlosigkeit weder das Eine noch das Andere vollzogen werden kann. Der alte orphische Sänger, dem an einer gründlichen Bestrafung des Meineidigen gelegen war, hatte daher nicht ganz Unrecht, wenn er an die Stelle des tiefen Schlafs eine neunjährige Bestrafung im

---

trinken und überhaupt sich der menschlichen Nahrung enthalten (Il. 5, 345). Dass aber diese letztere Voraussetzung von den Dichtern nicht streng festgehalten wurde, hat bereits J. Grimm, D. Myth.³ S. 296 bemerkt und erörtert.

1) Lasaulx über den Eid S. 8f. sagt, wer den Styx-Eid bräche, solle, seiner Gottheit beraubt, ein volles Götterjahr aus der Gemeinschaft der Himmlischen ausgeschlossen sein. Derselbe bemerkt S. 9, 31, Hesiod selber erkläre, was er 799 unter *μέγαν εἰς ἐνιαυτὸν* verstehe, nämlich eine ennaëterische Periode von acht Jahren. Wenn ich Lasaulx richtig verstehe, so scheint er hiernach was 801ff. über den Meineidigen gesagt wird, dass er von der Gemeinschaft der Götter ausgeschlossen sei, auf denselben Zustand zu beziehen, der vorher 795ff. nur mit anderen Worten, d. h. als tiefer Schlaf geschildert worden war. Diese Auffassung der Stelle scheitert aber schon daran, dass bei ihrer Annahme der *ἄλλος χαλεπώτερος ἆθλος* ohne jede Beziehung bleibt, während man ihn sonst auf die zweite Wirkung des Meineids bezieht.

2) F. Dümmler, Kl. Schr. II 134: „Bei Menschen würde dem grossen Krankheitsjahr der Tod entsprechen, den neunjährigen *ἆθλοι χαλεπώτεροι* die Höllenstrafen bis zum Eintritt einer neuen Loswahl.“ Dabei scheint mir aber übersehen, dass zwischen Tod und Höllenstrafen ein anderes Verhältniss besteht als zwischen den beiden Wirkungen des Styx-Eides: während diese zwei gesonderte, sich nichts weiter angehende Zustände darstellen, ist der Tod die Vorbedingung der Höllenstrafen, steht daher mit diesen im allerengsten nothwendigen Zusammenhang.

Tartaros setzte[1]) und damit über den meineidigen Gott eine diesem angemessene Strafe verhängte.[2]) Den Fingerzeig aber, wie wir seine Worte verstehen sollen, hat uns Hesiod selbst gegeben. Das Styx-Wasser wird herbeigeholt um den Schuldigen zu entdecken; die nächste nun und allein unmittelbar von ihm ausgehende Wirkung ist der Schlaf, in den der Schuldige fällt, die Krankheit (νοῦσος), die, wie der Dichter sagt, ihn für ein ganzes Jahr aufs Lager streckt; letztere muss daher als das Zeichen gelten, das vor Aller Augen seine Schuld verkündet[3]). Erst nach seiner Herstellung, wenn er das Bewusstsein wieder erlangt hat und seine Qual zu fühlen vermag, erwartet den meineidigen Gott „die härtere Noth" (χαλεπώτερος ἆθλος), die eigentliche Strafe, die in dem neunjährigen Ausschluss von Rath und Tisch der Götter besteht und ihrer ganzen Natur nach nicht mehr durch die Styx, sondern nur durch den Pairshof, die Gesammtheit der Götter oder den höchsten derselben, Zeus, verhängt sein kann[4]).

---

1) Servius ad Aen. VI 565: Fertur namque ab Orpheo (Abel fr. 157), quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro.

2) Nicht bloss für die Titanen ist der Tartaros der Kerker, sondern jeder Gott, der sich gegen Zeus auflehnt, kann dorthin geschleudert werden (Hom. Il. 8, 13f.) und sogar Apoll droht mit dieser Strafe dem Knaben Hermes, wenn derselbe ihm nicht die Wahrheit bekennen will (h. in Mercur. 256ff.).

3) Krankheit als Folge eines Meineids, und zwar eines von einem Gott geschworenen Meineids, findet sich auch bei den Indern. Vgl. Oldenberg Religion des Veda S. 522: „Wird der Eid gebrochen, so tritt natürlich die Strafe ein: als der Mondgott den Eid nicht hielt, welchen er dem Prajāpati geschworen hatte, befiel ihn die Krankheit Rājayakschma (Lungenschwindsucht)." Diese Krankheit ist hier die Strafe und eignet sich ihrer Beschaffenheit nach auch dazu. Von der Krankheit, die Hesiod schildert, gilt letzteres, wie wir sahen, nicht; es würde daher voreilig sein aus der indischen Parallele zu schliessen, dass jene ebenfalls eine Strafe und nicht bloss ein Symptom der Schuld sei.

4) Die von der Styx ausgehende Wirkung ist eine physische, diese dagegen eine rechtliche Folge. Es ist die eigentliche Strafe und entspricht nach Art und Zeit den Strafen, die sonst über Götter verhängt werden. Neun Jahre müssen nach Orpheus (o. Anm. 1) meineidige Götter zur Strafe im Tartaros zubringen und neun Jahre muss Apoll „divinitate deposita" bei Admet Busse thun (Servius ad

Auf diese Weise erst wird der ganze von Hesiod geschilderte Vorgang einiger Maassen begreiflich: er zeigt in seinen zwei Theilen die Form des entwickelten Gottesurtheils, in dem die strafenden Götter an die Stelle der menschlichen Richter getreten sind und die Styx die den Schuldigen aufdeckende Gottheit ist; die Schuldigsprechung ist auch in diesem Gottesurtheil von der Strafe gesondert, kann aber freilich den Schein einer solchen erregen, da sie, wie auch sonst, z. B. bei der Feuerprobe[1]) oder beim Trank des Eiferwassers, nicht ohne ein körperliches Leiden abgeht.[2])

20. Gottesurtheile im Alterthum.

In der Zeit, in die uns Hesiods Bericht blicken lässt, war die Styx mehr als ein Eideshort, bei dem nur geschworen werden konnte; sie war noch die lebendige und mächtige Göttin, die sich als solche in den Gottesurtheilen bewährte, mit denen sie den Schuldigen traf. Freilich ein Gottesgericht vollzieht sie nicht; sie begnügt sich den Frevler auf ihre Weise zu zeichnen und überlässt die Strafe Andern. Urtheil und Strafe sind getrennt, so gern sie sonst in der richtenden Gottheit sich zu einem Akt vereinigen. Dem jüdischen Volk bewährte sich

Aen. VII 761). In dem einen wie dem andern Falle haben wir ein neunjähriges Exil, und dasselbe trifft auch für die Hesiod-Stelle zu, an der der seiner Schuld überführte Gott neun Jahre aus der Gemeinschaft der Götter verbannt wird. In beiden Fällen ist überdies die Strafe einfach, nicht cumulirt wie sie es bei Hesiod nach der gewöhnlichen Auffassung sein würde. Eine erwünschte Bestätigung giebt schliesslich Empedokles fr. 115, 5 ff. Diels, wo gleichfalls Verbannung aus dem Reiche der seeligen Götter die einzige Strafe ist, die die meineidigen Dämonen trifft.

1) Uns muthet es jetzt allerdings sonderbar an, wenn wir von einem Diebe lesen, der sich zur Probe des glühenden Eisens erboten hatte: „das Eisen verbrannte ihm die Hand, und der Bischof liess ihn hängen“ (Herm. Kurz in Germania 15 S. 235, 1). Der arme Teufel, meinen wir, hätte an dem Einen schon genug gehabt.

2) Ueber das Eiferwasser vgl. 4 Mos. 5, 12 ff. Zu den Symptomen der Schuld, dem Schwellen des Bauches und dem Schwinden der Hüften, kommt hier noch die Schande. Nach Joseph. Arch. III 11, 6 endet das also überführte Weib in Siechthum und Schande, nach Andern, gegen die sich Valckenaer Opusc. I S. 73 wendet, durch augenblickliche Hinrichtung.

sein Gott als der oberste und gerechte Richter[1]) nicht am Wenigsten durch seine prompte Justiz, vermöge deren er in demselben Augenblick die Schuldigen Aller Augen blossstellt und mit der ganzen Gewalt seiner Strafe schlägt, sie verurtheilt und vernichtet.[2]) Doch fehlt es auch im griechischen Alterthum nicht an Beispielen solcher Gottesgerichte, in denen in einem Athem das Urtheil und die Strafe über den Verbrecher ergeht. So hatte die Priesterin der Erdgöttin in Achaja bei Antritt ihres Amtes die Probe vollkommener oder doch bedingter Keuschheit zu bestehen und empfing in der tödtlichen Wirkung des Stierbluts, das sie trinken musste, von der Gottheit die Strafe ihrer Lüge zugleich mit dem Urtheil.[3]) Dasselbe Gottesgericht, Strafe und Urtheil unmittelbar verknüpfend, vollzog sich im Heiligthum der

---

1) Noch Joseph., De bello Jud. V 9, 4 S. 46, 30 Bekk. rübmt von den Juden der alten Zeit *ὅτι τὰς χεῖρας καὶ τὰ ὅπλα παρέντες τῷ θεῷ κρῖναι τὸ ἔργον ἐπέτρεψαν.* Dem entsprechend heisst David *περὶ πάντων ἐπιτρέψας κριτῇ τῷ θεῷ*: Arch. VII 9, 2 S. 115, 29. Antipater bofft auf *τὸν ἀπ᾽ οὐρανοῦ δικαστὴν ἀμήχανον, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ πανταχοῦ πάρεστιν*: De bello Jud. I 32, 3.

2) 4 Mos. 16, 28 ff. 41 ff. Vgl. aucb Josepb., De bello Jud. V 9, 4 S. 49, 29 ff. Bekk. Salvian, De gub. dei I § 40: In Aegypto quippe tunc enim non simplex tantum sed multiplex constat dei fuisse judicium; quotienscumque enim rebellantes Aegyptios percussit, totiens judicavit. Auf dasselbe läuft hinaus der Tod des Ananias und der Sappbira, Ueberführung und Bestrafung zugleicb: Apostelgesch. 5.

3) Pausan. VII 25, 13: *πίνουσαι δὲ αἷμα ταύρου δοκιμάζονται· ἣ δ᾽ ἂν αὐτῶν τύχῃ μὴ ἀληθεύουσα, αὐτίκα ἐκ τούτου τὴν δίκην ἔσχεν.* Dieser Fall steht übrigens mit der verbreiteten Annahme des Alterthums, dass Stierblut giftig sei, so wenig in Widerspruch, dass er sie vielmehr voraussetzt: die Keuscbbeit triumphirte, so zu sagen, über die Natur und Kraft des Giftes und eine Priesterin, die diese Probe bestanden, konnte desto mehr als eine Gottgeweihte erscbeinen, gleich denen, die mit blossen Füssen, ohne sich zu versehren, über glühende Kohlen liefen (Strabon XII p. 537). Wie sich dies mit der wirklichen Natur des Stierblutes vertrug, braucht man nicht weiter zu fragen. Gegen Roschers bekannte Erörterung, Fleck. Jahrb. 127 (1883) S. 158 ff., vgl. die Bemerkungen von F. Dümmler, Kl. Scbr. II S. 130. In der Hauptsache scbeint aber Roscher Recht zu baben: irgend welcbe scbädlicben Wirkungen des Stierbluts muss man gekannt baben. Dass sie aber aufgeboben oder gelindert werden konnten, zeigt Platons Kritias p. 119 E ff., wo Stierblut, allerdings mit Wein und Wasser vermischt, obne jede Gefahr getrunken wird.

Paliken in Sicilien[1]), am Wasser des Eidrächers Zeus zu Tyana[2]) und, nach dem Roman des Achilles Tatius, in der Panshöhle zu Ephesos.[3])

Es mag sein, dass dies die ältere Weise war: denn wie Urtheil und Strafe ursprünglich in Einer Hand lagen, so erfolgten naturgemäss beide Anfangs auf Einen Schlag.[4]) Erst

1) Die Strafe, σύντομος κόλασις bei Diodor. Sic. XI 89, 5, konnte nach diesem verschieden sein, unter Anderm in Erblindung bestehen; nach Aristot. Mirab. 57 verbrannte der Meineidige, während das mit seinem Schwur beschriebene Täfelchen im Wasser untersank; („mox in lacu amittebat vitam falsus jurator" nach Macrob. Sat. V 19, 21; augenblicklicher Tod war die Folge des Meineids (παραβάτης δὲ γενόμενος τῶν θεῶν ἐμποδὼν τελευτᾷ) wie Polemon sagt (Macrob. Sat. V 19, 29. Preller, S. 126 ff.). Alle Berichte stimmen darin überein, dass die Strafe, welcher Art sie übrigens war, augenblicklich erfolgte; auch die Macrobiusstelle scheint nicht zu widersprechen und J. Grimms Angabe (RA. S. 934), dass der Schuldige in dem See ersäuft wurde, auf nicht ganz richtiger, d. h. nicht der officiellen Auffassung der Strafe zu beruhen.

2) Von dem ὕδωρ Ὁρκίου Διὸς erzählt Philostratos V. Apoll. I 6 (S. 5, 24 ff. Kays.): τοῦτο εὐόρκοις μὲν ἵλεών τε καὶ ἡδὺ ὕδωρ, ἐπιόρκοις δὲ παρὰ πόδας ἡ δίκη· ἀποσκήπτει γὰρ καὶ ἐς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐς χεῖρας καὶ ἐς πόδας, καὶ ὑδέροις ἁλίσκονται καὶ φθόαις, καὶ οὐδ' ἀπελθεῖν δυνατόν, ἀλλ' αὐτόθι ἔχονται καὶ ὀλοφύρονται πρὸς τῷ ὕδατι ὁμολογοῦντες ἃ ἐπιώρκησαν. (Pseudo-Aristot. Mirab. 152). Auch in der heissen Quelle des Apoll bei Augustodunum „perjuria puniuntur" nach Eumenius, Paneg. Constant. 21.

3) VIII 6 (S. 195, 23 ff. Herch.): Ἐὰν δὲ ᾖ τὴν παρθενίαν ἐψευσμένη, σιωπᾷ μὲν ἡ σύριγξ, οἰμωγὴ δέ τις ἀντὶ μουσικῆς ἐκ τοῦ σπηλαίου πέμπεται, καὶ εὐθὺς ὁ δῆμος ἀπαλλάττεται καὶ ἀφίησιν ἐν τῷ σπηλαίῳ τὴν γυναῖκα· τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ παρθένος ἱέρεια τοῦ τόπου παρελθοῦσα τὴν μὲν σύριγγα εὑρίσκει χαμαί, τὴν δὲ γυναῖκα οὐδαμοῦ. Für ganz apokryph darf man dies Zeugniss nicht erklären: denn, obgleich es in einer Romandichtung steht und im Einzelnen immerhin erdichtet sein mag, so musste doch der Dichter ähnliche Erfahrungen bei seinen Lesern voraussetzen können. — Hierher kann auch gezogen werden was Pausan. VII 25, 4 erzählt: wer, mit Blutschuld oder anderer schwerer Schuld belastet, das Heiligthum der Erinyen in Keryneia betrat, wurde augenblicks mit Wahnsinn geschlagen.

4) Mommsen, Strafrecht S. 911. J. Grimm, RA. S. 804 weist darauf hin, dass das Alterthum auch leibliche Strafen im Kreise des Gerichts vollziehen liess; ders. S. 882, dass Strafen zu vollstrecken, ursprünglich nicht das Amt bestimmter Leute scheine, dass die Gemeinde, wie sie selbst das Urtheil fand, auch an dessen Vollziehung Hand legen musste. Daher wird auch später noch rasche Strafe gefordert. Für einzelne bestimmte Fälle von Philon De victim. offer.

später haben sich beide getrennt. Im Mittelalter war dies bekanntlich durchaus die Regel.[1]) Durch das Gottesurtheil des Zweikampfs war Ganelons Verrath offenbar geworden, und erst hiernach verhängte König Karl im Namen der weltlichen Gerechtigkeit die Strafe der Viertheilung über ihn.[2]) Noch schärfer wird die Trennung, wenn Gottesurtheil und Strafe sich auf verschiedene Personen vertheilen, wenn nur letztere den Schuldigen trifft und ersteres an einem Stellvertreter sich verkündet.[3]) Ausser der zunehmenden Verweltlichung des Rechts mag hier mit im Spiele gewesen sein das Bestreben die Strafe mehr, als dies beim Gottesgericht möglich ist, der Natur des einzelnen Verbrechens anzupassen. In

---

p. 259 M. De monarch. p. 220 M.; im Cod. Justin. III 27. Allgemeiner Tertullian Adv. Marcion IV 16: Facilius vim comprimi scit (sc. Deus) repraesentatione talionis quam repromissione ultionis. Durch unmittelbar folgende Bestrafung wird das Urtheil desto gewichtiger und einleuchtender nach Salvian De gubern. dei I 11, 48: Quod potuit majus et evidentius de peccatoribus deus ferre judicium, quam ut statim consequeretur poena peccantes? (II 4, 18). Auch der Grieche wünschte und hoffte von seinen Göttern die augenblickliche Bestrafung der Missethäter, wie die von Nägelsbach Nachhom. Theol. S. 32 angeführten Stellen und Isokr. Busir. 25 zeigen, und nur häufige und arge Enttäuschungen nöthigten ihn sich auf die Zukunft zu vertrösten. Ausschliesslich letzteres für die allgemein griechische Vorstellung anzugeben, wie F. Dümmler, Kl. Schr. II S. 128, zu thun scheint, halte ich daher nicht für richtig. Zu beachten sind noch Orests Worte, mit denen er in Sophokles El. 1505 ff. eine prompte Justiz aus erster Hand empfiehlt, derjenigen gleich, die er so eben an Aigisthos ausüben will:

χρῆν δ' εὐθὺς εἶναι τήνδε τοῖς πᾶσιν δίκην,
ὅστις πέρα πράσσειν τι τῶν νόμων θέλει,
κτείνειν· τὸ γὰρ πανοῦργον οὐκ ἂν ἦν πολύ.

In bemerkenswerthem Gegensatz zu Sophokles steht wieder einmal Euripides im Or. 492 ff., der umgekehrt der Verzögerung des Verfahrens das Wort redet. Als Wunsch und Ideal erhielt sich eben auch später noch was das Ursprüngliche und Natürliche gewesen war: denn die Rache, aus der die Strafe hervorgegangen ist, spricht ihr Urtheil sogleich und ist ungeduldig es zu vollziehen. S. auch o. S. 148 f.

1) Leicht ersichtlich ist dies in der Sammlung der Gottesurtheile bei Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II S. 400 ff. Einzelne besonders hervortretende Fälle bei Grimm RA. S. 920. 925, 3.

2) Grimm, RA. S. 692 f.

3) Grimm, RA. S. 921.

anderen Fällen als denen des peinlichen Rechts steht das Gottesurtheil von vornherein für sich allein, ohne die nachfolgende Strafe.

Hiernach kann man zwei Arten der Gottesurtheile unterscheiden. Zu der einen Art gehören alle diejenigen Fälle, in denen Gott nur als Schiedsrichter zwischen streitenden Ansprüchen angerufen wird. Zu diesem Zweck hat man sich bereits im Alterthum namentlich zweier Mittel bedient. Man liess das Loos walten oder den Kampf entscheiden.

21. Das Loosurtheil.

Das Loos war später nur ein Akt der Verzweifelung. Der Verstand gab sich selber auf und überliess die Entscheidung dem Zufall. Diesen Sinn hatte das Loos in der Demokratie[1]), und aus diesem Grund haben Solche, die der Beherrschung alles Lebens und Handelns durch den Verstand das Wort redeten wie Sokrates und Platon, sich gegen das Loos erklärt oder doch geringschätzig darüber geurtheilt.[2])

1) Als Kennzeichen der Demokratie erscheint das Loos schon in den Worten des Persers Otanes bei Herodot III 80. Es bezeichnet die *ἰσονομία*, das gleiche Recht eines Jeden. Vgl. Schömann-Lipsius, Gr. Alterth. I 151. Bei Pseudo-Aristot. Rhetor. ad Alex. 3 p. 1424b 1 ist allerdings von Loosung auch in einer Oligarchie die Rede; aber auch hier findet sie doch nur zwischen Gleichberechtigten statt.

2) Bei Platon Gess. VI p. 757 B steht der *ἰσότης*, die sich im *κλῆρος* ausdrückt, eine andere höhere gegenüber, die auf *Διὸς κρίσις* beruht. Und der *δίκης κλῆρος*, nach dem im Kritias p. 109 B die Götter die Erde unter sich theilen, ist doch nur ein Oxymoron, und scheint als solches eine Kritik in sich zu schliessen der Art, wie man sich gewöhnlich die Vertheilung der Weltherrschaft unter die drei göttlichen Brüder vorstellte nach Il. 15, 186ff., d. h. als gänzlich dem Zufall des Looses überlassen. Auch sonst spricht Platon von einer *τύχη κλήρου* (Rep. X p. 619 D. Gess. XII p. 945 B. Die *τύχη* als Lenkerin der Loosentscheidung auch Rep. V p. 460 A, weshalb in einem besonders bedenklichen Fall nach der Loosentscheidung noch der göttliche Spruch des pythischen Orakels eingeholt wird p. 461 E) oder von einem *λαχὼν ἐκ τύχης* (Polit. p. 300 A) und bezeichnet damit den Zufall als das über den Entscheidungen des Looses Waltende. Ebenso rechnet das Loos

Aber der Zufall oder die *τύχη* hat auch hier nur das Erbe der Gottheit angetreten und schien in Zeiten, die klüger sein wollten, überall da zu herrschen, wo man früher das Walten höherer Mächte ahnte. Weit verbreitet wie der Gebrauch des Looses als Orakel war, bei Griechen und Römern nicht minder wie bei den Juden und Deutschen, konnte es ebenso wohl auch im Gottesurtheil dienen [1]), d. h. zu einer göttlichen Offenbarung über Geschehenes oder gegenwärtig Rechtmässiges ebenso wie über Zukünftiges. [2]) In der platonischen Schrift über die Gesetze daher, über der ohnedies ein Hauch der Alterthümlichkeit liegt und die mehr als eine andere geneigt ist das menschliche Leben nach göttlicher Entscheidung einzurichten, tritt auch die ursprüngliche Bedeutung des Looses wieder zu Tage und was nur ein Organ des Zufalls schien, verkündet hier den Willen Gottes. [3]) Auch Cicero, der in seinen Reden sich gern den volksthümlichen Vorstellungen fügt, erkennt hier in der Entscheidung des Looses das „deorum judicium“ [4]), an das die „sortis religio“ [5]) den Getroffenen bindet. [6]) Man mag das Loos in der einen oder

---

unter die Wirkungen, d. h., von dem einmal eingenommenen Standpunkt aus, unter die Segnungen der *τύχη* Dio Chrys. or. 64 p. 599 M (II S. 214 Dindf.).

1) Znr Kennzeichnung der jüdischen Ansicht pflegt man Sprüche Salom. 16, 33 zu citiren: Loos wird geworfen in den Schooss, aber es fällt, wie der Herr will. Die Praxis zn dieser Theorie giebt z. B. Jonas 1, 7 nnd noch mehr 1 Sam. 14, 40ff., wo insbesondere das „Schaffe Recht“ der Luther'schen Uebersetznng für uns bemerkenswerth scheint.

2) J. Grimm, RA. S. 909. 935 und Schröder, D. R. S. 85 bemerken das Znsammenfallen von Gottesurtheil und Orakel. Vgl. anch F. Dümmler, Kl. Schr. II 137. Kalchas kennt nicht bloss die Zukunft sondern auch Gegenwart und Vergangenheit: Hom. Il. 1, 70.

3) Gess. III p. 690 C: *θεοφιλῆ δέ γε καὶ εὐτυχῆ τινὰ λέγοντες ἑβδόμην ἀρχὴν εἰς κλῆρόν τινα προάγομεν κτλ.* V p. 741 B: *ὁ νείμας κλῆρον, ὧν θεός.* VI p. 759 B: *τὰ μὲν οὖν τῶν ἱερέων, τῷ θεῷ ἐπιτρέποντα αὐτῷ τὸ κεχαρισμένον γίγνεσθαι, κληροῦν οὕτω τῇ θείᾳ τύχῃ ἀποδιδόντα κτλ.*

4) In Caecil. div. 65.

5) In Caecil. div. 46. in Verr. I 38.

6) Freilich schwankt Cicero auch wieder zn der anderen Auffassung hinüber, in Verr. I 41, wo er über „sortis judicinm“ das „ju-

der anderen Weise auffassen, so kann man sagen, dass es seinen demokratischen Charakter wahrt: es hebt die Gleichheit der streitenden Ansprüche nicht auf, bezeichnet durch seine Entscheidung nicht Einen als den Würdigeren, sondern erklärt ihn nur für den, der der Gottheit lieber ist.[1]) Aus diesem Grund hatte das Loosurtheil recht eigentlich da seinen Platz, wo es galt im Streit um ein Priesterthum die geeignete Wahl zu treffen.[2]) Aehnlich wie durch das Loos liess sich menschliches Wollen und Handeln aber auch durch die Entscheidung der Wage lenken, die deshalb in ältester Zeit den Griechen ebenso zur Ermittelung eines Gottesurtheils gedient haben mag wie den Indern.[3])

---

dicium voluntatis" stellt. Dieser Rückfall aus einer angenommenen in die ihm natürliche Vorstellungsweise ist ganz begreiflich. Er fand sich auch bei Platon, und auch bei Platon in einer und derselben Schrift. Ja dieser mischt sogar gelegentlich beide Vorstellungsweisen in einem und demselben Ausdruck: so Gess. XII p. 946 B *τῇ ἀγαθῇ μοίρᾳ καὶ τύχῃ ἐπιτρέψαντας, κλήρῳ διελόντας*, und ähnlich *τῇ θείᾳ τύχῃ* oder *θεοφιλῆ καὶ εὐτυχῆ* (o. S. 187, 3).

1) Gess. VI p. 759 B (o. S. 187, 3).

2) Vom Heiligthum der Erdgöttin in Achaja berichtet Paus. VII 25, 13: *ἢν δὲ ὑπὲρ τῆς ἱερωσύνης ἀφίκωνται γυναῖκες ἐς ἀμφισβήτησιν πλέονες, ἡ τῷ κλήρῳ λαχοῦσα προτετίμηται* (über ein anderes Gottesurtheil an derselben Stätte o. S. 183, 3). Vgl. Platon Gess. VI p. 759 B f. (o. S. 187, 3) und ausserdem Stengel, Kultusalterthümer S. 32 (Cicero in Verr. II 126, wo es das „amplissimum sacerdotium" in Syrakus gilt). Nur um Gottes Willen und Belieben (*θεοῦ προαίρεσις*) bei sonst gleichen Ansprüchen, wie sie Reichthum oder edle Geburt gewähren könnten, handelt es sich auch in Aarons Streit mit Korah um die Priesterwürde, wie namentlich die Ausführungen von Joseph. Arch. IV 2, 4 deutlich zeigen.

3) Den indischen Brauch schildert eingehend Hastings in Asiatick researches I S. 390. — Für die Griechen ist die entscheidende Stelle Hom. Il. 22, 208 ff. (ähnlich, aber minder deutlich und vielleicht nur eine Nachahmung 8, 69 ff.). Zeus kann sich nicht entschliessen den frommen Hektor dem Tode preiszugeben, obgleich er von Athene dazu bestürmt wird. Da greift er zur Wage, wie die Menschen, wo sie nicht selber entscheiden mögen, ein Gottesurtheil hervorrufen:

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἕκτορος ἱπποδάμοιο,

22. Das Kampfurtheil.

Die Entscheidungen des Looses, auch wo es als Gottesurtheil anerkannt war, begegneten doch leicht einem gewissen Misstrauen, weil die Nebenvorstellung des blind waltenden

---

ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾤχετο δ' εἰς Ἀΐδαο, λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων.

Dass hier ein Urtheil gesprochen wird, deutet Virgil in seiner Nachbildung (Aen. 12, 725 ff.: Juppiter ipse duas aequato examine lances Sustinet et fata imponit diversa duorum, Quem damnet labor et quo vergat pondere letum) durch „damnet" an. Und wie für die Menschen ein Gottesurtheil, so ist auch für Zeus die Entscheidung der Wage unwiderruflich. Sobald die Wage entschieden hat, verlässt Apoll den Hektor (λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων) und Athene kann zu Achill sagen (219 ff.):

οὔ οἱ (sc. Ἕκτορι) νῦν ἔτι γ' ἔστι πεφυγμένον ἄμμε γενέσθαι,
οὐδ' εἴ κεν μάλα πολλὰ πάθοι ἑκάεργος Ἀπόλλων
προπροκυλινδόμενος πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο.

Deshalb heisst die Wage Διὸς ἱρὰ τάλαντα Il. 16, 658, wo sich ihrer Entscheidung Hektor ohne Weiteres fügt. Hier kommt recht deutlich zu Tage, dass wir nicht mit Welcker Gr. Götterl. I S. 190 f. in der Wage und ihrer Entscheidung eine Allegorie von Zeus' eigenem selbständig gefassten Entschluss und dem vorausgehenden Hin- und Herschwanken der Erwägung sehen dürfen: denn an sich sind die Entschlüsse der homerischen Götter wohl widerruflich und können abgeändert werden (vgl. die klassische Stelle Il. 9, 497 ff. mit dem Commentar Platons Rep. II p. 364 B ff. Gess. X p. 905 D ff.), wenn nicht ein Mittel, wie es der Eid oder hier eben die Wage ist, dies hindert und sie befestigt. Vollends kann an eine solche Allegorie, des Wägens für das Erwägen, nicht gedacht werden in der Sage von Memnons Tod, da Zeus das Wägen hier nicht selber besorgt, sondern dies Geschäft dem Hermes aufgetragen hat (Robert, Bild und Lied S. 143 ff.). — In dieser Auffassung der obigen Iliasstelle darf man sich nicht irre machen lassen durch andere Stellen desselben Gedichts, als wenn, wie Welcker wollte, die Entscheidung am Ende auch an unserer Stelle bei Zeus selber läge. So dient namentlich 12, 433 ff., aber auch 19, 223 ff., die Wage nur dazu das Auf- und Abwogen des Kampfes zu versinnlichen; und der Umstand, dass Zeus in diesen beiden Fällen schliesslich die Entscheidung herbeiführt (an der zweiten Stelle ausdrücklich dadurch, dass er das Sinken der einen Wagschale verursacht) beweist für unsere Stelle nichts, wo weder der Kampf zwischen Hektor und Achill noch das Schwanken der Entschlüsse in der Seele des Zeus mit der Wage verglichen wird, sondern diese erst in die Hand genommen und erwähnt wird, als es gilt der Unentschieden-

Zufalls hier, wie es scheint, nie ganz beseitigt werden konnte und so den Glauben an die Gerechtigkeit des Erfolges schwächte.[1]) Mehr Zutrauen dagegen haben männliche und tapfere Völker in den Kampf der Waffen gesetzt und gern im Sieg den Verkünder des Rechts gesehen.[2]) Mag man auch

heit ein Ende zu machen. In ähnlicher Weise übrigens wie hier hinsichtlich der Wage schwankt die Auffassung auch in Betreff des Looses: Zeus ist ihm bald unterworfen (o. S. 186, 2), bald scheint er dessen Ausfall in der Hand zu haben (Il. 7, 179f.). Ebenso ist von unserer Stelle fern zu halten die bekannte Auffassung der Wage als eines Symbols der Gerechtigkeit, wie bereits Welcker a. a. O. hervorgehoben hat. Sie entscheidet überdies keineswegs nach den Normen gewöhnlicher Gerechtigkeit etwa zu Gunsten dessen, der es durch sein ganzes Verhalten, auch den Göttern gegenüber, und seine Gesinnung wohl verdient hatte, sondern, wie auch das Loosurtheil that (o. S. 188), zu Gunsten des herrlichen Lieblings der Götter. Man wird an die „höveschelt" des Christengottes schönen und liebwerthen Frauen gegenüber erinnert, die mittelalterliche Dichter zu rühmen wissen (Herm. Kurz in Germania 15, 332. Scherer D. Lg. 169) und die sich bis zum Rosenwunder der heiligen Elisabeth verstiegen hat. — Dient aber somit die Wage in der Hand des Zeus dazu ein Urtheil letzter Instanz, ein Gottesurtheil bei den Menschen, zu erzielen, so ist sie natürlich in dieser Eigenschaft von den Menschen zu den Göttern gekommen, wie von den Menschen zu den Göttern kamen das Loosurtheil (o. S. 186, 2) und das Styxurtheil (o. S. 174 f. in goldener Kanne wird das Styxwasser geholt o. S. 178. golden ist die Wage des Zeus Il. 8, 69. 22, 209, wodurch nicht die Wichtigkeit des zur Entscheidung vorliegenden Falls, wie Eustath. zu Il. 22 S. 238, 12 Stallb. meint, sondern die Heiligkeit der Ceremonie angedeutet wird). — Aehnlich wie Loos und Wage dienten auch die Würfel, dem Zeus (Soph. fr. inc. 809 Nanck[2]) und dem Ares (Aisch. Sieben 397 Kirchh.). Vgl. Nestle Euripides S. 457.

1) Eine Loosentscheidung bei Platon durch das pythische Orakel bestätigt s. o. S. 186, 2. Doch scheint in diesem Falle das Loos mehr Organ des Zufalls zu sein. Dagegen Gess. VI p. 759 B f. (o. S. 187, 3) wird ausdrücklich angenommen, dass im Loos sich der göttliche Wille verkündet, und doch auch nach der Loosentscheidung noch verlangt das *δοκιμάζειν τὸν ἀεὶ λαγχάνοντα*. Die Schiffleute, die mit dem Propheten Jonas auf dem Meere sind, werfen erst das Loos, wer der Schuldige d. i. die Ursache des Sturmes sei, und, als dieses den Propheten getroffen, zögern sie doch noch längere Zeit, bevor sie sich entschliessen ihn ins Meer zu werfen (Jona 1, 7 ff. Joseph. Arch. IX 10, 2).

2) Gibbon, History of the Roman empire ch. 38 (VI 297): a warlike people — could not believe, that a brave man deserved to suffer, or that a coward deserved to live. Den Männern ziemt das Kampfurtheil. Ueber das Amt einer Priesterin entschied, wie wir sahen

von dem Loos der Waffen reden oder die Würfel des Krieges rollen lassen, der Zufall hat hier ein viel engeres Feld und findet seine Schranken an der Stärke, Geschicklichkeit und Tapferkeit der Kämpfenden. Das Recht wird so zum Recht des Stärkeren, genauer des Ueberwinders, das aber keineswegs bloss dem wilden Naturzustand eignet, sondern etwas von seinem Wesen hat es auch an das spätere Recht abgegeben, das um volles Recht zu sein der Ausübung und hierzu einer gewissen Macht bedarf.[1]) Je ungewisser aber auf der andern Seite auch wieder der Ausgang des Kampfes erschien (*ὁ παράλογος τοῦ πολέμου* bei Thukyd. I 78), je weniger daher das Urtheil, das er darstellte, sich menschlich begründen liess, desto leichter konnte es den Göttern zugeschrieben werden und wurde ihnen zugeschrieben.[2]) Die Kämpfe Ein-

(o. S. 188, 2), zwischen den Concurrentinnen das Loos, über das Amt eines Priesters in ähnlichen Fällen die Waffe (über den Rex Nemorensis s. Preller R. M. S. 279. ein solcher Kampf auch bei Heliodor. Aethiop. VII 4 u. 5).

1) Den Krieg als den gerechtesten Richter, als denjenigen der den guten vom schlechten Manne scheidet, preist Chaireas bei Chariton VIII 4, 2: *Ἔγραψε δὲ καὶ Χαιρέας ἐπιστολὴν πρὸς βασιλέα τοιαύτην „Σὺ μὲν ἔμελλες τὴν δίκην κρίνειν, ἐγὼ δὲ ἤδη νενίκηκα παρὰ τῷ δικαιοτάτῳ δικαστῇ· πόλεμος γὰρ ἄριστος κριτὴς τοῦ κρείττονός τε καὶ χείρονος. Οὗτός μοι ἀποδέδωκεν οὐ μόνον τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν ἀλλὰ καὶ τὴν σήν“.*

2) Gerade im Kampfe schien unsern Vorfahren die Gottheit besonders nahe zu sein nach Tacit. Germ. 7: quem (sc. deum) adesse bellantibus credunt. Auch bei den homerischen Kämpfen, nicht aber bei allen übrigen Verrichtungen des Lebens, sind der Regel nach die Götter zugegen, sei es als Mitstreiter oder als theilnahmvolle Zuschauer, aber auch als Richter (vgl. das allgemeine *δαίμων* Il. 7, 292f.). Daher der *Ζεὺς ἀγώνιος* (als solcher schon früher vorausgesetzt z. B. Il. 3, 320ff.), der im Kampf des Acheloos mit Herakles um die Deianeira die Entscheidung herbeiführt: *τέλος δ' ἔθηκε Ζεὺς ἀγώνιος καλῶς* nach Soph. Trach. 27 (des Scholiasten Erklärung *ὁ πρύτανις τοῦ ἀγῶνος* sagt zu wenig). Vgl. Xenoph. Anab. III 1, 21: *ἀγωνοθέται δ' οἱ θεοί εἰσιν, οἳ σὺν ἡμῖν, ὡς τὸ εἰκός, ἔσονται*, die Götter also auch hier nicht als über dem Kampfe thronende Leiter, sondern als parteiische Richter gedacht, die zu Gunsten der einen Partei in den Kampf eingreifen und der einen Sache, hier der gerechten, zum Siege verhelfen (Xen. Hell. III 4, 11. Ueber Parteilichkeit der Götter und dass *οὐκ ἶσον τέταται πολέμοιο τέλος*, klagt Aineias Il. 20, 100f.). Die Götter verleihen den Sieg nicht den widerrechtlichen Angreifern, sondern denen, die sich

zelner wie ganzer Völker wurden so zu Gottesurtheilen geweiht und mussten namentlich da als solche erscheinen, wo wider alles Verhoffen der Menschen der schwächer Scheinende den Stärkeren überwand, wo nach einem vor Alters schon geltenden Satz sich Gott im Schwachen mächtig zeigte.[1]) Bei

gegen sie zur Wehre setzen: Polyb. XV 8, 2. Hier mögen auch noch zwei Beispiele aus der jüdischen Geschichte stehen, da sie uns durch einen griechisch gebildeten Mann vermittelt werden. Unter den Gründen, die Herodes bewegen sollen vom Kampfe gegen Hyrkanos abzustehen, ist auch der folgende (Joseph. De bello Jud. I 10, 9): *εἰ δὲ δὴ λογιστέον εἴη καὶ πολέμου ῥοπὰς βραβεύεσθαι τῷ θεῷ* (ebenso Arch. XIV 9, 5), *πλεῖον εἶναι τῆς στρατιᾶς τὸ ἄδικον· διὸ δὴ καὶ περὶ της νίκης οὐ χρῆναι κατὰ πᾶν εὔελπιν εἶναι, μέλλοντά γε συμβάλλειν βασιλεῖ καὶ συντρόφῳ καὶ πολλάκις μὲν εὐεργέτῃ, χαλεπῷ δὲ οὐδέποτε κτλ.* Der Uebermacht Jerobeams gegenüber setzt Ahia seine Hoffnung auf Gott und sein gutes Recht (Joseph. Arch. VIII 11, 2 nach 2 Chron. 13, 10): *οὐδ' ἡτισοῦν ἰσχὺς μυριάδων στρατοῦ μετ' ἀδικημάτων πολεμοῦντος· ἐν γὰρ μόνῳ τῷ δικαίῳ καὶ τῷ πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβεῖ τὴν βεβαιοτάτην ἐλπίδα τοῦ κρατεῖν τῶν ἐναντίων ἀποκεῖσθαι συμβέβηκεν.* Besonders nachdrücklich heisst es bei Liv. XXX 30, 19 u. 22: im Frieden hat man Alles selber in der Hand, der Ausgang des Krieges steht bei den Göttern (tunc ea fortuna habenda erit, quam di dederint). Diese kampfrichterliche Thätigkeit der antiken Götter ist freilich, wie schon angedeutet, keine im gewöhnlichen Sinne des Wortes, vermöge deren sie vielmehr hätten dem Kampf freien Lauf lassen müssen, sondern besteht darin, dass sie nach einigem Zusehen dem Kampf ein Ende machen, so wie es ihnen gut dünkt, und keineswegs immer nach der Norm irgend welcher Gerechtigkeit; sehr naiv setzt das Gebet des Achaiers (Il. 7, 202 ff. s. auch o. S. 188, 3) voraus, dass die Entscheidung des Kampfrichters Zeus lediglich durch seine Vorliebe für einen der kämpfenden Helden bestimmt wird.

1) Jüdische und christliche Schriftsteller sprachen dies sehr entschieden aus: Joseph. s. vor. Anmerkg. Ders. Arch. XII 7, 4 S. 108, 2 ff. Bekk. 5. S. 109, 4 f. 1 Maccab. 3, 18 ff. Joseph. Arch. XV 5, 3 S. 304, 13 ff. Salvian, De gubern. dei VII 8, 29 f. Besonders stark aber auch Euripides fr. 584 Nauck². Auch der fromme Xenophon sagt Anab. III 1, 42: *ἐπίστασθε γὰρ δὴ ὅτι οὔτε πλῆθός ἐστιν οὔτε ἰσχὺς ἡ ἐν τῷ πολέμῳ τὰς νίκας ποιοῦσα, ἀλλ' ὁπότεροι ἂν σὺν τοῖς θεοῖς ταῖς ψυχαῖς ἐρρωμενέστεροι ἴωσιν ἐπὶ τοὺς πολεμίους, τούτους ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οἱ ἀντίοι οὐ δέχονται.* 2, 10: *ἱκανοί εἰσι* (sc. *οἱ θεοί*) *καὶ τοὺς μικροὺς κἂν ἐν δεινοῖς ὦσι σώζειν εὐπετῶς, ὅταν βούλωνται.* Vgl. Hell. VI 4, 23. Und eine Hindeutung hierauf liegt doch auch schon in dem *ξυνὸς Ἐνυάλιος* (Mars communis, über den s. Piderit zu Cicero, De orat. III 167), auf den Hektor seine Hoffnung setzt, da er den Kampf mit Achill wagen will (Il. 18, 309).

den Göttern lag somit die Entscheidung, aber nicht bei den Göttern allein sollte sie liegen. Nur im Volke der Juden war es gelegentlich eine Anwandlung ihrer eigenthümlichen Frömmigkeit, wenn sie die Hände in den Schooss legten und Gott den Herrn für sich streiten liessen.[1]) Sonst dagegen waltet durchaus der natürliche Trieb des freien Mannes vor, dass man sein gutes Recht sich selber verschaffen, es nicht bloss von Andern empfangen will[2]), dass man daher auch mit den Waffen dafür einsteht.[3]) Am unersättlichsten das Gottesurtheil durch Kampf zu erforschen waren die Deutschen, die dem „judicium“ des Krieges noch das „praejudicium“ des Duells vorausgehen liessen.[4]) Aber auch bei den Griechen und Römern blickt diese Vorstellung eines Gottesurtheils in ihrer Auffassung der Kriege immer und immer wieder durch.[5])

1) Joseph. De bello Jud. V 9, 4 giebt Beispiele. S. 46, 28ff. Bekk. sagt er mit Bezug auf die Niederlage der Assyrer: *θεὸς ἦν ὁ ταῦτα πατράσιν ἡμετέροις στρατηγῶν, ὅτι τὰς χεῖρας καὶ τὰ ὅπλα παρέντες αὐτῷ κρῖναι τὸ ἔργον ἐπέτρεψαν.* Zusammenfassend S. 47, 12ff.: *καθόλου δ' εἰπεῖν, οὐκ ἔστιν ὃ τι κατώρθωσαν οἱ πατέρες ἡμῶν τοῖς ὅπλοις, ἢ δίχα τούτων διήμαρτον ἐπιτρέψαντες τῷ θεῷ. μένοντες μέν γε κατὰ χώραν ἐνίκων ὡς ἐδόκει τῷ κριτῇ, μαχόμενοι δὲ ἔπταισαν ἀεί.* S. 48, 19ff.: *οὕτως οὐδέποτε τῷ ἔθνει τὰ ὅπλα δέδοται, τῷ δὲ πολεμεῖσθαι καὶ τὸ ἁλώσεσθαι πάντως πρόσεστι. δεῖ γάρ, οἶμαι, τοὺς χωρίον ἅγιον νεμομένους ἐπιτρέπειν πάντα τῷ θεῷ δικάζειν, καὶ καταφρονεῖν τότε χειρὸς ἀνθρωπίνης ὅτε αὐτοὶ πείθουσι τὸν ἄνω δικαστήν.* Vgl. Anmkg. 3.

2) Der Philosoph des Uebermenschen übertreibt natürlich auch hier (Nietzsche Werke VI S. 291): „ein Recht, das du dir rauben kannst, sollst du dir nicht geben lassen.“

3) Instinctiv galt von jeher das „fortes fortuna adjuvat“ oder das „Nimmer sich beugen, Kräftig sich zeigen, Rufet die Arme der Götter herbei.“ Doch erklärt auch Judas aus Gamala bei Joseph. Arch. XVIII 1, 1, *τὸ θεῖον οὐκ ἄλλως ἢ ἐπὶ συμπράξει τῶν βουλευμάτων εἰς τὸ κατορθοῦν συμπροθυμεῖσθαι.*

4) Tacitus Germ. 10. Tacitus selber nennt dies ein „auspicium“, durch das man den Ansgang des Krieges zu erforschen suchte. Vgl. J. Grimm, RA. S. 928. Schröder, Deutsche Rechtsgesch.[3] S. 85. So gingen dem Zweikampf des Eteokles und Polyneikes, d. h. auch einer Art von Gottesurtheil, Opfer voraus, weil man die schliessliche Entscheidung nicht abwarten konnte, sondern vorher erkunden wollte: Eur. Phoin. 1255ff. Kirchh.

5) Mit Recht bemerkt Weissenborn zu Liv. I 32, 6, dass durch den Ritus, den die Fetialen bei Ankündigung eines Krieges und unter Anrufung des Juppiter vollzogen, der Krieg zu einem Gottesurtheil erhoben wurde.

Naturgemäss kam ein solches Verfahren besonders da zur Anwendung, wo der Stärkere, wo der Sieger zumeist als der Würdigere und mehr Berechtigte gelten konnte, im Streit um den höchsten Besitz, d. h. im Streit um das Weib und um die Herrschaft.[1] Ein altes Beispiel der ersten Art giebt der Zweikampf des Menelaos und Paris[2]), eins der zweiten der

1) Was tief in der Natur begründet ist, hat sich im letzteren Fall innerhalb der civilisirten Welt am Längsten, freilich zuletzt nur als leer und lächerlich gewordene Posse (Carlyle, Sartor Resartus ch. 3 Schl.), erhalten in England, wo bei der Krönung des neuen Königs der „Champion of England" im Namen seines Königs Jedermann in der Welt herausforderte zum Kampf um die Herrschaft. — Dass man in solchen Fällen auch noch andere Mittel hatte den Willen der Götter zu erkunden, ist bekannt: durch göttliches Wunder wird die Herrschaft des Minos bestätigt, s. Preller, Gr. M. II² S. 120; Romulus und Remus lösten die Frage der Herrschaft durch Vogelschau; anderes bei Herodot III 85 ff. IV 5 (J. Grimm, RA. S. 915); auch der Wettlauf, den Endymion in Olympia unter seinen Söhnen veranstaltete und dessen Preis die Herrschaft war (Paus. V 1, 4. 8, 1), kann verglichen werden (vgl. J. Grimm, RA. S. 933).

2) Il. 3, 84 ff. Einen „gottesgerichtlichen Zweikampf" nennt ihn J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II S. 350, 4. Indessen so einfach, wie es hiernach scheint, liegt die Sache doch nicht. Seinem Ursprung nach sollte der Kampf jedenfalls kein Gottesurtheil sein, da Paris der Herausforderer ist und dieser als der Schuldige doch keinen Anlass haben konnte ein Gottesurtheil anzurufen. Aber freilich erhält er das Gepräge eines solchen durch die Art, wie ihn die versammelten Heere, Menelaos sowohl als die übrigen Achaier und Troer, auffassen: denn sie erflehen und erhoffen von Zeus, dass er den Stifter alles Unheils im Kampfe unterliegen lasse (3, 320 ff. 350 ff. vgl. auch 365 ff. auch die unbestimmte Fassung *ὁππότερος τάδε ἔργα μετ᾽ ἀμφοτέροισιν ἔθηκεν*, statt den Unheilstifter geradezu zu nennen, bleibt bemerkenswerth, als wenn erst Zeus dies durch sein Urtheil endgiltig entscheiden solle). Ja unwillkürlich gesteht Paris selber es ein, dass der Kampf als Gottesgericht verlaufen werde. So fordert er Anfangs zwar alle die Besten der Argeier (*Ἀργείων πάντας ἀρίστους*) zum Kampfe heraus (wie ähnlich Hyllos thut bei Diodor. Sic. V 58, 3 und wie dies auch sonst üblich war), zieht sich dann aber, als Menelaos die Ausforderung annimmt, gerade vor dem *μαλθακὸς αἰχμητής* furchtsam zurück (3, 15 ff.), offenbar doch weil er auf dessen Seite das gute Recht wusste; dieser durch ein böses Gewissen gedrückten Stimmung entspricht es auch, dass er nicht wie Menelaos zu den Göttern um glücklichen Ausgang des Kampfes fleht. Auch dass unter den den Kampf vorbereitenden Ceremonien das Loos sich befindet und über den ersten Schuss entscheiden soll (324 f.), ist wichtig; es fehlt in dem

des Eteokles und Polyneikes.[1]) Bedenkt man die der könig-

„Wettkampf“ (*ἐμαρνάσθην ἔριδος πέρι* 7, 301, vgl. 210; aemulatio et certamen bei Liv. 28, 21, 4) zwischen Hektor und Aias (vgl. 7, 232; bei Eurip. Phoin. 1377 giebt die Trompete gleichmässig beiden Brüdern das Zeichen zum Beginn des Kampfes): es wird eben dadurch der Ausgang des Kampfes noch mehr in die Hand der Götter gegeben (vgl. 7, 179f. Zeus über den Ausfall des Looses waltend). Freilich waren es in diesem Fall gerade die Götter, die die Kampfentscheidung störten und so das von den Menschen erbetene Gottesurtheil vereitelten.

1) Auch dieser Zweikampf lässt verschiedene Auffassungen zu. Nur bei Aischyl. Sieben 615ff. Kirchh. gehen ihn beide Brüder ein im Vertrauen auf ihr gutes Recht. Hier erscheint daher der Kampf als Gottesurtheil. Auch bei Soph. O.C. 1296f. Dind. fühlt sich Polyneikes im Recht und hätte es deshalb gern auf eine rechtliche Entscheidung ankommen lassen sei es durch Worte oder durch *ἔλεγχος χειρός*. Anders liegt die Sache in den Phoinissen. Auch hier ist zwar Polyneikes in den Augen Anderer, wie seinem eigenen Bewusstsein nach, der Vertreter des Rechts, der deshalb *σὺν θεοῖς* zu siegen hofft (634f. Kirchh. vgl. 256ff. s. auch Xenophon o. S. 192, 1); auf der anderen Seite ist aber Eteokles sich seines Unrechts vollkommen bewusst und macht kein Hehl daraus (bes. 524f. Kirchh. vgl. aber auch 781 *ξὺν δίκῃ νικηφόρῳ.*); wenn er daher trotzdem wie Paris zum Kampfe herausfordert, so kann er vom Kampfe nicht ein Gottesurtheil erwarten (Helen. 1155ff. Kirchh. *εἰ γὰρ ἅμιλλα κρινεῖ νιν αἵματος κτλ.* mahnt Euripides geradezu davon ab Rechtsstreitigkeiten durch blutigen Kampf der Waffen statt durch Reden austragen zu wollen). Doch ging es natürlicher Weise auch in den Kampfordalen des Mittelalters oft genug ebenso zu: nur der eine der Kämpfer vertraute auf sein Recht und deshalb auf Gottes Beistand, der Andere, im Bewusstsein seines Unrechts, konnte den Sieg nur von seiner Stärke und Geschicklichkeit oder von seinem guten Glück erhoffen. — In so weit kann man noch von Gottesurtheilen reden. Aber nicht jeder geordnete Kampf, der unter gewissen Bedingungen und nach vorausgehender feierlicher Verständigung stattfindet, und nicht jeder Kampf durch Stellvertreter ist deshalb schon ein Gottesurtheil, weil dergleichen Kämpfe sich mehr als andere dem gerichtlichen Verfahren näherten. Wo von beiden Seiten der Gedanke an Gott fern bleibt (Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II S. 415: „Der Kampf ist Gottesurtheil, wenn er von beiden Seiten mit der Absicht vorgenommen wird, ihn zu einem solchen zu gestalten, d. h. die Einwirkung der Gottheit auf den Ausgang herbeizuführen“.) und auch die Absicht nicht auf Wiederherstellung irgend eines Rechts geht, hört der Kampf auf ein Gottesurtheil zu sein und ist nichts als ein Appell an den Zufall, zu dem Zweck, um einen lästigen Streit zu irgend einer Entscheidung, so oder so, zu bringen. Dergleichen Kämpfe sind der Kampf der Horatier

lichen verwandte Stellung mancher Priester, so wird begreiflich, dass auch um diese Würde bisweilen gekämpft wurde[1])

---

und Curiatier, wo dies besonders deutlich ist (vgl. namentlich die Worte des Mettius, dass Ursache des beiderseitigen Streites nicht ein Rechtsgrund sondern nur „cupido imperii" sei: Liv. I 23, 7), aber auch das griechische Seitenstück hierzu der Kampf der 300 Spartaner und Argeier um Thyrea (Herod. I 82; der Kampf der Tegeaten und Pheneaten bei Plutarch Parall. 16 p. 309 Cf. scheint mehr als Seitenstück und ohne Abhängigkeit nicht denkbar), obgleich J. Grimm, RA. S. 934 beide bei Gelegenheit der Gottesurtheile erwähnt. Solche Kämpfe sind eher Wetten zu nennen, bei denen man nach Verabredung den Gewinn eines Einsatzes an einen bestimmten Erfolg knüpft: dasselbe gilt von dem Wettlauf der Philaeni zur Bestimmung der Grenze zwischen Karthago u. Kyrene (sponsionem faciunt bei Sallust Jug. 79, 4) und anderen ähnlichen Fällen, die J. Grimm, RA. S. 85f. verzeichnet (s. auch. o. S. 194, 1). In dem historischen Beispiel dagegen, das dem Zweikampf der thebanischen Brüder gleicht, bei Liv. XXVIII 21, 5 ff. erweckt die Erklärung der beiden Streiter „nec alium deorum hominumve quam Martem se judicem habituros esse" (vgl. den δατητὰς Ἄρης bei Aisch. Sieben 920 Kirchh.) die Vorstellung eines Gottesurtheils. Der Kampf als Gottesurtheil und zwar als Gottesurtheil über die Herrschaft erscheint auch am Schluss der Odyssee. Freilich ist es ein Gottesurtheil eigenthümlicher Art. Wie die Götter das erbetene Urtheil versagen können (o. S. 194, 2), so gewähren sie es umgekehrt hier, wo es nicht erbeten ist. Der greise Laërtes mit übernatürlicher Kraft ausgerüstet (wie Iolaos gegen Eurystheus bei Eur. Heraclid. 794ff. Kirchh. 859ff. Gott im Schwachen mächtig s. o. S. 192, 1) streckt den Eupeithes, den Führer der aufrüherischen Ithakesier, nieder; da Odysseus aber mit den Seinigen den fliehenden Gegnern nachsetzen will, fällt der richtende Blitz des Zeus zwischen die Kämpfenden (539ff.); dies ist das Zeichen, dass Zeus sein Urtheil gesprochen, dass Odysseus wieder über die Insel herrschen, aller weitere Streit aber auch ein Ende haben soll.

1) S. o. S. 190, 2, wobei in diesem Zusammenhang bemerkenswerth ist, dass der aus dem Streit um das Diana-Priesterthum hervorgehende Sieger Rex Nemorensis hiess. Der Kampf der beiden mythischen Seher Mopsos und Amphilochos (Preller, Gr. M.² II S. 485) war ein Kampf um die weltliche Herrschaft. Dagegen bildet ein Analogon zum Kampf der Priester in Nemi der Streit zwischen Mopsos und Kalchas, der, nach einer Version der Sage, im Heiligthum des Klarischen Apollon ausgefochten wurde, und in dem der unterliegende Kalchas seinen Tod fand nach dem Schicksalsspruch, dass er sterben müsse, sobald er auf einen besseren Seher (ἑαυτοῦ κρείττονι μάντει) treffen würde (Strabon XIV p. 642f.): denn dass dieser Streit ein Räthselwettkampf war, nicht mit Schwertern sondern mit geistigen Waffen ausgefochten wurde, thut kaum etwas zur Sache.

und zwar hier augenscheinlich um das Urtheil des an der Bestellung seines Dieners am Meisten interessirten Gottes einzuholen.[1])

So geeignet Loos und Kampf auch den Griechen und Römern erschienen sind, den göttlichen Willen zu erkunden und auf diese Weise mit ihrer Hilfe dem Streit der Ansprüche ein Ende zu machen, so viel Orakelkraft trauten sie ihnen doch nicht zu, dass sie nun auch gewagt hätten, nach geschehener Rechtsverletzung auf ihre Entscheidung hin den Schuldigen zu verdammen. Bei den Juden stand in dieser Hinsicht das Loos, bei den Germanen der Kampf in höherem Ansehen[2]), für die Griechen dagegen fehlt, wie es scheint, jede Spur der Art, wenn man nicht etwa als solche die dem Waffenkampf entlehnte Terminologie des Prozesses geltend machen will.

23. Das Wunder als Gottesurtheil.

Viel mächtiger als da, wo es sich hinter dem Zufall des Looses oder dem Glück der Waffen verbarg, tritt das Gottesurtheil hervor, wenn es sich durch ein Wunder, durch einen Bruch der Naturgesetze verkündet; wird es dort durch eine, möglicher Weise anfechtbare, Deutung erst hineingetragen, so drängt es sich hier unmittelbar auf und schlägt jeden Zweifel nieder. Ein Gottesurtheil solcher Art, durch Verkehrung des Naturlaufes, mag man in der alten Sage finden, nach der im Streite zwischen Atreus und Thyest die Sonne von ihrer Bahn ablenkte und dadurch zu jenes Gunsten entschied.[3]) Dieser unzweideutigen Art des Gottesurtheils bediente man sich vorzugsweise da, wo nicht das Recht oder

---

1) S. o. S. 188, 2.

2) Ausserhalb des Gesichtskreises des klassischen Alterthums lag dergleichen also keineswegs. Der Waffenkampf entschied über Recht und Unrecht auch bei den Umbrern nach Nicol. Damasc. bei Stob. flor. 10, 70: *Ὀμβρικοὶ ὅταν πρὸς ἀλλήλους ἔχωσιν ἀμφισβήτησιν, καθοπλισθέντες ὡς ἐν πολέμῳ μάχονται· καὶ δοκοῦσι δικαιότερα λέγειν οἱ τοὺς ἐναντίους ἀποσφάξαντες.* Vgl. J. Grimm, RA. S. 934.

3) Platon Polit. p. 268 Ef.: *τὸ περὶ τὴν Ἀτρέως τε καὶ Θυέστου λεχθεῖσαν ἔριν φάσμα. — — τὸ περὶ τῆς μεταβολῆς δύσεως τε καὶ ἀνατολῆς ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων* (sc. *σημεῖον λέγω*), *ὡς ἄρα ὅθεν μὲν ἀνατέλλει νῦν, εἰς τοῦτον τότε τὸν τόπον ἐδύετο, ἀνέτελλε δ' ἐκ*



gewisse Ansprüche der Menschen von annähernd oder ganz gleichem Gewicht strittig waren, sondern die geschehene That, wo daher die Verhältnisse selber eine unzweideutige Antwort erforderten, über der auch nicht der Schatten von Belieben oder Zufall schweben durfte. Hier, wo zwischen Schuld und Unschuld entschieden wurde, sollte kein Zweifel sein, dass Gott gesprochen hatte. Während man nun sonst aus allerhand Naturerscheinungen Kunde des göttlichen Willens und Denkens gewann, so wählte man in diesem Falle, bei der rückwärts gekehrten Weissagung (J. Grimm, D. M.[3] S. 1061), die beiden den Menschen vertrautesten Elemente des Wassers und des Feuers, deren Natur und Gesetze in Folge alltäglichen Gebrauchs ebenso bekannt waren, wie ihre Durchbrechung deshalb auffallen und nur durch göttliche Allmacht erklärlich scheinen musste, die beiden Elemente ausserdem, die vor andern als rein nnd heilig galten.[1]) Mit dem Unschuldigen war

---

τοῦ ἐναντίον, τότε δὲ δὴ μαρτυρήσας ἄρα ὁ θεὸς Ἀτρεῖ μετέβαλεν αὐτὸ ἐπὶ τὸ νῦν σχῆμα. Vgl. hierzu O. Immisch, Jahrh. f. class. Phil. Suppl. 17, 205 ff. Ein Wunder ganz ähnlicher Art dient zur Verkündung des göttlichen Willens im Alten Testament 2 Kön. 20, 8 ff. (Jos. 38, 4): „Hiskia aher sprach zu Jesaja: Welches ist das Zeichen, dass mich der Herr wird gesund machen und ich in des Herren Haus hinauf gehen werde am dritten Tage? Jesaja sprach: Das Zeichen wirst du hahen vom Herrn, dass der Herr thun wird, was er geredet hat: Soll der Schatten zehn Stufen fürder gehen oder zehn Stufen zurück gehen? Hiskia sprach: Es ist leicht, dass der Schatten zehn Stufen niederwärts gehe; das will ich nicht, sondern dass er zehn Stufen hinter sich zurück gehe. Da rief der Prophet Jesaja den Herrn an; und der Schatten ging hinter sich zurück zehn Stufen am Zeiger Ahas, die er war niederwärts gegangen."

1) Nur ausnahmsweise diente auch das Element der Luft zum gleichen Zwecke. So in der Versuchungsgeschichte Christi, da der Teufel ihn auf die Zinne des Tempels geführt hat. „Und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so lass dich hinab, denn es steht geschrieben: Er wird seinen Engeln üher dir Befehl thun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest." Simon Magus wurde nach der Legende im Streite mit Petrus durch ein solches Luft-Urtheil, wie man es nennen könnte, vor Kaiser Nero entlarvt. Aus dem eigentlich klassischen Alterthum ist mir dergleichen nicht bekannt. Für die regelmässige Praxis wäre die Prohe auch zu riskant gewesen; überwiesene Verbrecher, nicht Menschen, deren Schuld man erst prüfen wollte, stürzte man über Felsen hinah und in Abgründe.

die Gottheit, so dass er unverletzt durchs Feuer schreiten oder ein glühendes Eisen tragen konnte[1]); das tiefe Wasser hob ihn[2]),

1) Der Wächter in der Antigone 264ff. Dind.:

ἦμεν δ' ἕτοιμοι καὶ μύδρους αἴρειν χεροῖν,
καὶ πῦρ διέρπειν, καὶ θεοὺς ὁρκωμοτεῖν
τὸ μήτε δρᾶσαι μήτε τῳ ξυνειδέναι
τὸ πρᾶγμα βουλεύσαντι μήτ' εἰργασμένῳ.

Als eine Spur antiker Gottesurtheile sind diese Worte längst gedeutet worden. Wir finden darin zwei auch im Mittelalter übliche Arten der Feuerprobe (J. Grimm, RA. S. 912ff.) vereinigt. Auf die Feuerprobe spielt noch an Demosth. 54, 40, wo der Sprecher sich rühmt, dass er, *ὀμνύων ὡς νόμιμον*, sei *ἀξιοπιστότερος τοῦ κατὰ τῶν παίδων ὀμνύοντος καὶ διὰ τοῦ πυρός* (die Wendung *ὀμνύειν διὰ τοῦ πυρὸς* scheint zu erklären wie *ὀμν. διὰ λίθων* bei Polyb. III, 26, 6 s. o. S. 127, 1). Ein (doch wohl recht später und auf Verhältnisse des Mittelalters sich beziehender) Scholiast zur Antigone a. a. O. bemerkt zu *μύδρος: πεπυρακτωμένος σίδηρος· τοῦτο μέχρι τῆς σήμερον οἱ Ῥωμαῖοι ποιοῦσιν Ἑλληνικῶς πλανώμενοι καὶ ἐν ἄλλοις πλείστοις.* Was von Priestern und Priesterinnen erzählt wird (Strabon V p. 226, vgl. Preller, RM. S. 240; Strabon, XII p. 537), dass sie mit blossen Füssen über glühende Kohlen gingen ohne sich zu verbrennen, gehört insofern hierher (gegen Becker Charikl. II S. 283f.), als es ebenfalls den Glauben zeigt, dass denen, die unter dem Schutze Gottes stehen, auch das Feuer nichts anzuhaben vermag. Eine Art Feuerprobe fand J. Grimm auch bei Herodot IV 5 (s. o. S. 194, 1); mit derselben kann die bei Heliodor Aethiop. X 8f. insofern verglichen werden, als in beiden Fällen Feuersgluth nur hervorschlägt beim Nahen eines Unberechtigten oder Unreinen. Und eine Art Feuerprobe legt am Ende auch Mucius Scävola ab. Nur ist in seiner That die physische Feuerprobe des Mittelalters, wonach die Hand ins Feuer gestreckt wurde und, unversehrt herausgezogen, als Beweis der Unschuld galt (J. Grimm RA. S. 912), zu einer Kraftprobe des Willens geläutert, die aber die gleiche Wirkung hat wie jene, d. h. als „miraculum" (Liv. II 12, 13) anerkannt wird und den, der sie bestanden hat, von Strafe befreit; das *μὴ ἀλγεῖν*, wodurch eine solche Probe nach dem Scholiasten zu Soph. Ant. 264 als bestanden erscheint, hatte der Römer auf seine Art eben auch bewiesen.

2) Dies folgt aus dem, was über den bithynischen Fluss Horkos erzählt wird, und vom thessalischen Fluss gleichen Namens wird dasselbe gelten (s. über beide o. S. 161, 2): jener sollte nur die Meineidigen in seine Strudel ziehen, die Unschuldigen gingen also nicht unter. Da weiter berichtet wird, dass der Meineidige rasch herausspringen musste, um sich vorm Ertrinken zu retten, so ist anzunehmen, dass dies die Absicht und Regel war: von seltenen Ausnahmen abgesehen kam der Meineidige mit dem Leben davon und sollte es auch, es genügte, dass er als schuldig bezeichnet wurde; das Wesen des Gottesurtheils tritt

und giftiger Trank schadete ihm nicht.[1]) Und so mag im Glauben auch griechischen Alterthums die Schuldlosigkeit noch auf andere Weise der Natur und ihrer Gesetze Meister geworden sein, obgleich eine genauere und sichere Kenntnis uns darüber fehlt.[2])

daher in diesem Beispiel rein hervor wie in der eben besprochenen Feuerprobe und im Styx-Urtheil (o. S. 182), Schuldigsprechung und Strafvollziehung sind streng gesondert. Sonst ist hier ein gewisser Gegensatz antiker und mittelalterlicher Anschauungsweise zu bemerken; auch im Heiligthum der Paliken ἐπιπολάζει das Täfelchen dessen, der recht geschworen, das des Meineidigen sinkt (o. S. 184, 1); nur in anderer Umgebung, nach Ephesos, versetzt wiederholt sich dasselbe bei Achill. Tat. VIII 12, 8f., wo das Wasser den Meineidigen bis an den Hals steigt und die Tafel bedeckt, die den falschen Schwur enthält (auch in indischen Gottesurtheilen wurde wie hier der Schwur so dort die Anklage auf ein Blatt geschrieben und dieses vor der Procedur dem Angeklagten angeheftet: Asiat. Research. I S. 390, 395). Hierher gehören aber auch die Berichte antiker Schriftsteller über den Rhein, in dessen Fluthen Bastarde untergingen, eheliche Kinder oben schwammen: Julian or. 16 p. 383 D vgl. J. Grimm, RA. S. 935. Nonnos Dion. 23, 94ff. 46, 54ff. Endlich, wenn dies hier noch erwähnt werden darf, die keusche Hysmine bei Enstath. XI 17 κούφως τοῖς ὕδασιν ἐπινήχεται (vgl. VIII 7, 3f). Nach antiker Anschauung also geht das mit Schuld Behaftete unter, nach mittelalterlicher (auch nach indischer: Kaegi, Alter u. Herkunft des germ. Gottesurtheils S. 54, Porphyr bei Stob. ecl. phys. p. 144 = S. 38, 5ff. Mein.) schwimmt es oben, weil das reine Wasser es von sich stösst (Grimm, RA. S. 923). Doch giebt Grimm a. a. O. S. 924f. aus Weisthümern auch Beispiele der entgegengesetzten Anschaunng, die er für ein Missverständniss hält, dass der Schuldige nntergeht, der Unschnldige emporschwebt. Andererseits begegnet im Alterthum der Fall, dass das Wasser vor dem Frevel und Unreinen sich zurückzieht, wie der Fluss Helikon vor den Mörderinnen des Orpheus (Paus. IX 30, 4). Den tiefsinnigen, ebenso naturphilosophischen wie theologischen Grund, den für das Obenschwimmen der Hexen Scribonius beibrachte, mögen Liebhaber solcher amoenitates litterarum bei Valckenaer Opusc. S. 70 nachlesen.

1) Dergleichen kam schon bei den Gottesgerichten zur Sprache: o. S. 183, 3. S. 184, 2. Ueber das Eiferwasser s. o. S. 182, 2. Ein reines Gottesurtheil der Art, wie die Inder eins vermittelst geweihten Wassers (Koça) vollzogen (Asiatick Research. I S. 391), würde das von Hesiod geschilderte Styxurtheil sein (o. S. 178ff.), wenn dabei, wie man allerdings annimmt, das Wasser nicht bloss gespendet, sondern auch getrunken worden wäre: s. indessen u. S. 201, 1.

2) Dergleichen liegt in der Natur der Sache. Und nicht bloss ruhten solche Proben auf allgemeinen und dauernden Institutionen sondern spitzten sich auch wohl für ganz bestimmte einzelne Situationen

Ein Urtheil der letzteren Art, ein Urtheil und kein Gericht, erfolgend vermittelst eines Wunders ist nun auch das Styx-Urtheil. Hervortretend ebenfalls am Element des Wassers unterscheidet es sich doch von den erwähnten Proben dadurch, dass die Wunderkraft nicht am Unschuldigen sondern am Schuldigen sich äussert. Der Bedeutung, die ihm beigemessen wird als dem Gottesurtheil, dem sich die Unsterblichen selber unterwerfen, entspricht es ausserdem, dass es ein viel grösseres Wunder darstellt, das um zu erscheinen keiner so unmittelbaren Berührung des Elementes durch den Schwörenden bedurfte (o. S. 179f.).[1])

zu, wie der Fall der Clandia lehrt (Preller, R. Myth. S. 449, vgl. dazu Usener, Sintfluthsagen S. 135). Die Keuschheitsprobe steht dabei oben an. Den indischen Volksglauben, dass eine reine Jungfrau vermöge Wasser in einem Sieb zu tragen, hat schon J. Grimm, RA. S. 932, 1 erwähnt; aber, wie derselbe D. Myth.[3] S. 1066 aus Plin. nat. hist. 28, 12 anmerkt, war das Tragen des Wassers im Sieb auch dem Alterthum als Keuschheitsprobe nicht fremd. Wenigstens eine Erinnerung hieran (soviel lässt sich auch bei den Annahmen von A. Dieterich Nekyia S. 76 und E. Rohde, Psyche I S. 326ff. aufrecht halten) mag sich auf griechischem Boden in der Unterweltsstrafe der Danaïden und Ungeweihten erhalten haben (F. Dümmler, Kl. Schr. II S. 147), wobei freilich die Keuschheit in den Begriff der Reinheit übergetreten wäre und das nur bedingungsweis Mögliche der Probe sich in ein schlechthin Unmögliches verwandelt hätte, das, immer von Neuem und immer vergeblich versucht, dem leisten Wollenden zur unendlichen Qual werden musste. „Was der mythus (d. i. hier der Glaube an das Gottesurtheil) begreift, sind dem sprichwort (auch dem griechischen, zu dem die Danaïdensage das Bild ist) unmöglichkeiten“: J. Grimm, D. M.[3] S. 1066.

1) Diese Auffassung des von Hesiod geschilderten Vorgangs widerspricht einer andern, die schon Schömann aufgestellt (Schömann-Lipsius, Gr. Alterth. II S. 280, vgl. auch Schömann, Hesiod. Theog. S. 235) und F. Dümmler, Kl. Schr. II S. 134ff. eingehend begründet hat. Hiernach wäre die Spende mit einem Trunk verbunden gewesen und erst getrunken hätte das Styx-Wasser die bei Hesiod geschilderte Wirkung gethan. Von den δειναὶ δυνάμεις des Styx-Wassers redet im Allgemeinen schon Platon Phaidon p. 113C; die Kraft wirkte in der Regel verderblich (E. Curtius, Peloponnes I S. 212f. Lobeck, Aglaoph. S. 1190ff. Nonnos, Dion. 44, 262 wo dieselbe Kraft dem Kokytos-Wasser beigelegt wird; ähnliches über den Lethestrom oder Ἀμέλης bei Platon Rep. X p. 621 A), konnte aber auch wie Gifte und namentlich wie das Feuer zu Lustrationen und Heilungen dienen, indem sie das Unreine, den Erdenrest wegzehrte und so ein Mittel der Unsterblichkeit wurde (Bergk in Fleck. Jahrb. 81, S. 405). Dass das Styx-Wasser getrunken

24. Das Ansehen der Gottesurtheile schwindet.

Von den Gottesurtheilen war in ältester Zeit Niemand ausgenommen. Jedermann wes Standes er war, musste sich ihnen unterwerfen; bei den Juden, bei den Deutschen mussten Priester und Fürsten dieselben über sich ergehen lassen, bei den Indern sogar die Brahmanen. Nur in der verschiedenen

---

Thieren und Menschen tödtlich sei, wird öfter bemerkt; doch fehlt auch die Einschränkung nicht (um die Fabel gegen widersprechende Erfahrungen zu vertheidigen?), dass der Genuss des Wassers nur bei Nacht schade, bei Tage dagegen unschädlich sei (Ovid Met. XV 333f.). Eine Einschränkung dagegen der schädlichen Wirkung des Trunkes auf den Meineidigen oder überhaupt den Schuldigen begegnet nirgends, und so oft überhaupt vom Styx-Wasser und seinen Wirkungen die Rede ist, Niemand weiss etwas davon, dass sein Trank zum Gottesurtheil diente. Analogien wie des Bluttranks der Priesterinnen (o. S. 183) oder auch des Eiferwassers (o. S. 182, 2) reichen aber offenbar als Beweis nicht aus. Und vollends wäre es unzulässig dieser Annahme zu Liebe im Hesiodischen Texte etwas zu ändern (Dümmler, a. a. O. S. 134, 1), wo vielmehr *ἀπολείψας*, abgesehen von der Ueberlieferung, geschützt wird durch *ὥς φαμένη* (sc. Iris) *λοιβὴν Στυγὸς ὤμοσεν* bei Apoll. Rhod. II 291. Auch bei Plutarch De Pyth. orac. 17 ist jetzt nur von *λοιβαὶ* die Rede, zu denen man das *Στυγὸς ὕδωρ*, das wenigstens Eudemos für solches hielt, benutzte. „Noch heute schwört der Inder mit Gangeswasser in der Hand" (Oldenberg, Religion des Veda S. 520, 5). Ebenso gut konnte das Spenden des Styx-Wassers genügen ohne hinzukommenden Trunk (nach Stengel im Herm. 36 S. 323, 1 deutet auch *ἀπο* in *ἀπολείψας* darauf hin, dass die Spende ganz ausgegossen wurde; anders, aber, wie mir scheint, nicht richtig Sittl zu Hesiod Th. 793). Fügt man den letzteren hinzu, so rationalisirt man zwar einiger Maassen den ganzen Vorgang, der aber doch nicht wunderbarer ist als z. B. die augenblickliche Erblindung des Meineidigen im Heiligthum der Paliken (o. S. 184, 1). Der Trunk des Styx-Wassers würde ausserdem voraussetzen, dass schon Hesiod dasselbe für giftig gehalten habe; da er es aber gleichzeitig (Theog. 789) als *Ὠκεανοῖο κέρας* bezeichnet, ist dies nicht wohl denkbar (über den späteren Ursprung der Sage von der Giftigkeit des Styx-Wassers s. auch Chr. Th. Schwab, Arkadien S. 20). Jedenfalls weiss er nichts von den Fabeln, die sich später an das Styx-Wasser knüpften, wie nach Pausan. VIII 18, 2 sogar das Gold *ὑπὸ τούτου σήπεται τοῦ ὕδατος*: bei Hesiod (785) holt Iris das Wasser gerade *ἐν χρυσέῃ προχόῳ* (ähnlich ist die Verschiedenheit zwischen Pausan. VIII 18, 5, wo *κρύσταλλος* zu den Materien zählt, die das Styx-Wasser nicht vertragen, und Apulej. Psyche et Cup. 13, wo das Gefäss, in dem Psyche das Wasser holen soll, „crustallo dedolatum vasculum" heisst). Es scheint, als wenn man hinter die Giftig-

Art des Gottesurtheils konnte sich etwa ein Unterschied besonderer Stellung oder anderer Verhältnisse des Lebens

---

keit des Wassers erst später gekommen sei. Diesen Eindruck machen durchaus die Worte des Pausanias VIII 18, 2: λέγεται δὲ ὅτι γένοιτό ποτε ὄλεθρος ἀπ' αὐτοῦ καὶ αἰξίν, οἳ τοῦ ὕδατος ἔπιον πρῶτον. Denn beim Eidschwur und im Gottesurtheil diente die Styx natürlich schon, ehe man eine solche Beobachtung machte; nach Pausanias aber waren es Ziegen und nicht Menschen, die zuerst von dem Wasser tranken. — Für Hesiod war das Styx-Wasser heiliges Wasser, Wasser aus dem heiligen Weltenstrom (ἐξ ἱεροῦ ποταμοῖο ῥέει Ὠκεανοῖο κέρας Theog. 788 f., vgl. Strabon o. S. 175, 2; sanctissimus fons bei Apulejus Psyche et Cup. 15); da es sich mit keinem andern vermischte (o. S. 161, 1), galt es für rein und unbefleckt (ἄχραντον ῥεῦμα in dem Widmungsepigramm Alexanders des Grossen bei Stob. ecl. I 41 S. 310, 11 Mein). Wie man daher zu Lustrationen das Wasser des Okeanos (Nonnos Dion. II 329 ff. der Okeanos ist hier was in Athen die Kallirrhoë war: Thuk. II 15, 5. K. Fr. Hermann-Blümner, Privatalt. S. 270. Nach einer Vermuthung Bergks Fleck. Jahrbb. 81, S. 311, 42 würde bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis ein Gefäss mit Styx-Wasser benutzt worden sein. vgl. auch ebenda S. 310, 37), oder in Zeiten andern Glaubens und Aberglaubens Jordanwasser, so holte man auch Styx-Wasser (über seine lustrirende Kraft s. o. sie ist der des Feuers gleichartig und Thetis hält deshalb nach der einen Sage Achill um ihn unsterblich zu machen ins Feuer, nach der anderen taucht sie ihn in Styx-Wasser [Preller, Gr. M. II² 401, 1. Statius Ach. I 134]) aus weiter Ferne (eine physikalische Deutung des Vorganges versuchen W. Vischer, Erinnerungen u. Eindrücke aus Griechenland S. 492 u. Bergk a. a. O. S. 406, 127): der Mythos Hesiods und das Märchen des Apulejus (Psyche et Cup. 13 ff.) spiegeln in dieser Hinsicht nur die Wirklichkeit, wie ausser dem, was der Herakleote Philon über Alexander den Grossen erzählt (Porphyr. bei Stob. ecl. I 41 S. 310, 5 ff. Mein.), auch beweisen der Bericht über die mühsame Art der Gewinnung des Styx-Wassers (Theophrast bei Antigon. Mirab. 174 = Callim. fr. 100f 32 Schneid.) und die Fabeleien über die Gefässe und deren Materie, die sich am besten zur Aufbewahrung desselben eignen (Dümmlers Vermuthung a. a. O. S. 135, dass die Aufbewahrung des Styx-Wassers in Rosshufen einer rituellen, auf ein vorausgegangenes Rosseopfer deutenden, Vorschrift entsprochen habe, schliesst sich zu einseitig an die späte Nachricht des Paus. VIII 18, 6 an). Das also geschöpfte Wasser repräsentirte auch in der Ferne den heiligen Strom selber, zumal in dem Augenblick wo es bei der Libation ausgegossen und dadurch erst sichtbar und recht gegenwärtig wurde. Schwur und Urtheil, insofern sie mit Libation von Styx-Wasser verbunden sind, vergleichen sich daher den zahlreichen Fällen, in denen Schwurceremonien und Gerichtshandlungen an Quellen und Gewässern d. i. an heiliger Stätte, der Gottheit näher, vorgenommen wurden (J. Grimm, RA.

zeigen. Selbst die Götter waren bei den Griechen, wie wir sahen, von der allgemeinen Regel nicht ausgenommen.[1]) Auf dieser Höhe des Ansehens, auf die allein das Licht der Geschichte hätte fallen können, haben die Gottesurtheile freilich später, bei den Griechen wenigstens, sich nicht zu behaupten vermocht und so erklärt sich die Spärlichkeit der Nachrichten, die uns ihr Dasein und Weiterleben eigentlich mehr voraussetzen als deutlich erkennen lässt. Es war vielleicht nicht so sehr die innere Unvernunft, die sie zu Falle brachte[2]) —

S. 798. 799 f. 897. 914 [jurare in fontibus]. Joseph. Arch. I 12, 1. II 7, 2. 1 Mos. 21, 31. 46, 1. Reinigungseid am Kallichoron τὸ ἐν Ἐλευσῖνι φρέαρ Alkiphron 3, 69, vgl. noch Bergk Fleck. Jahrb. 81, S. 403, 118). Der König Kleomenes (s. o. S. 175, 2), der doch keinen Anlass hatte sich und seine Bundesgenossen der Gefahr der Vergiftung auszusetzen, giebt jedenfalls ein sicheres Beispiel, dass man in Gegenwart der Styx selber schwören konnte ohne von ihrem Wasser zu trinken: denn dass der Ritus des promissorischen Styx-Schwures, wie der des Kleomenes hätte sein müssen (o. S. 176, 1), ein anderer gewesen wäre als der des assertorischen d. i. des Gottesurtheils, jener bloss Libation, dieser Libation mit Trunk verbunden, ist eine ganz unwahrscheinliche Annahme. — Es mag sich überhaupt mit den Wasserspenden beim Eide (s. o. S. 179, 2) ähnlich verhalten, wie es Stengel, Kultusalterth. S. 96 für die ungemischten Weinspenden vermuthet hat; bei Platon, Kritias p. 120 A f. wird zur Eidspende allerdings auch getrunken, aber dieselbe besteht auch weder aus purem Wasser noch aus purem Wein, sondern ist gemischt, noch dazu mit Blut.

1) Herodot (o. S. 194, 1. S. 199) findet nichts dabei Prinzen einer Art Feuerprobe zu unterwerfen.

2) Dieselbe konnte durch Seltenheit und Sorgfalt bei der Anwendung sehr gemildert werden. J. Grimm RA. S. 910 f.: „Nur hat man allen grund anzunehmen, dass sie (die Gottesurtheile) mindestens unter freien männern sehr selten gewesen sind. bei häufiger wiederholung hätte ein stets unheilvoller erfolg nothwendig den glauben an ihre rechtmässigkeit vertilgen müssen". „man müsste" sagt derselbe in der Anmerkung S. 911 „den Germanen eine wahrhaft viehische dummheit zutrauen, wenn sie diese proben, die nur auf eine weise ausfallen konnten, oft mit angesehen und doch nicht den glauben an ihre wahrhaftigkeit verloren hätten". Trotz der Widersprüche, in die man durch die Erfolge der Gottesurtheile gerieth, konnte man an der Vorstellung derselben festhalten. An einem wenigstens analogen Beispiel lehrt dies die Odyssee 14, 85 ff. Hier soll es Zeus sein, der den Piraten ihre Beute gewährt (σφι Ζεὺς ληΐδα δώῃ). Dies entspricht der Vorstellung vom Gottesurtheil des Kampfes. Trotzdem aber heisst es dann von denselben Piraten, dass sie plötzlich gewaltige Furcht

was auch in diesem Gewordenen Vernünftiges liegt, ist längst bemerkt worden[1]) — als der Missbrauch, der mit ihnen getrieben wurde.[2]) Eine Kritik des Gottesurtheils, wie diejenige

vor der Strafe der Götter befallen habe (τοῖς ὄπιδος κρατερὸν δέος ἐν φρεσὶ πίπτει), so dass hier der Anerkennung des Gottesurtheils die Verwerfung auf dem Fusse folgt.

1) Solche Proben waren zugleich auf das böse Gewissen berechnet (J. Grimm RA. S. 932); in glaubensvollen Zeiten mag deshalb wer sich seiner Schuld bewusst war oft genug von der Probe zurückgetreten sein (Grimm a. a. O. S. 911; als Regel bei den Indern bemerkt von Porphyr. bei Stob. ecl. phys. p. 144 = S. 38, 13 Mein.). Besonders das Kampfurtheil konnte an Gläubigen durch die Macht des Gewissens ein wahres Gottesurtheil werden. Als unübertrefflicher Apologet dieser Art des Gottesurtheils ist namentlich Carlyle aufgetreten Past and Present (Shilling-Ausg.) S. 9 ff.: In all battles, if you await the issue, each fighter has prospered according to his right. His right and his might, at the close of the account, were one and the same. S. 92 ff. S. 209 f. Dieser Gedanke, dass die gute Sache im Streite hebt und stärkt, das Bewusstsein des Unrechts dagegen die Hand lähmt, war auch den Alten nicht fremd wie Properz V 6, 51 f. zeigt:

frangit et attollit vires in milite causa;
quae nisi justa subest, excutit arma pudor.

Nicht bloss das Kampfurtheil sondern auch die Feuerprobe vertheidigt für Zeiten, in denen die kriegerische Tugend jede andere in sich schloss, Montesquieu, Esprit XXVIII ch. 17. Auf der andern Seite ist der Ausgang des Kampfes zwischen Isegrim und Reineke eine alte Satire auf das Kampfurtheil.

2) Priestertrug konnte natürlich nicht ausbleiben. Priester haben von jeher nicht bloss, wo es ging, in Gottes Namen (velut deo imperante: Tacit. Germ. 7) das Amt des Henkers geübt, das Urtheil gesprochen, sondern auch gern, was göttliche Rede und Offenbarung sein sollte, nach ihrem Sinn und Vortheil gelenkt. Ergötzliche Proben aus dem Mittelalter giebt Herm. Kurz in German. 15, 232 ff.: ein Probst bestand die Feuerprobe so, dass das Eisen die Hand nicht bloss in keiner Weise versengte, sondern sie wurde nachher noch viel heiler denn sie zuvor gewesen. Vgl. auch 329 ff. Man hatte allerlei Mittelchen, Salben und dergleichen, mit denen man sich gegen die verderbliche Wirkung namentlich des Feuers schützte (J. Grimm RA. S. 916. 920. 936), auch die Inder kannten solche (Asiat. Res. I, S. 394. 397). Von einer Salbe, mit der die Hirpi Sorani sich die Füsse bestrichen, bevor sie durchs Feuer liefen, wusste Varro (Preller R. M. S. 240). Auf sehr menschliche Weise kam bekanntlich auch das Gottesurtheil zu Stande, das nach Herodot III 85 ff. dem Dareios zur Herrschaft verhalf. Menschenwitz und List, die ja bisweilen gerade zu einem ge-

Gottfrieds von Strassburg[1]), würden daher gewiss auch die ungleich kritischeren Griechen gegeben haben, wenn es ihnen zu der Zeit, als der kritische Geist in ihnen erwacht war,

rechten Ausfall des Gottesurtheils beitrugen (wie das Beispiel bei Grimm RA. S. 916 f. lehrt), trübten doch so die Reinheit des Gottesurtheils und mussten vollends, wenn sie zur Gewohnheit wurden, dasselbe um alles Ansehen bringen. Bereits Herodot hat aber bei einem solchen Verfahren gar kein Arges und der strenge Sittenrichter Platon erhebt das Corrigiren des Loosurtheils (corriger la fortune!) durch die Regenten sogar zu einer Institution seines Idealstaats (κλῆροι δή τινες ποιητέοι κομψοί: Rep. V 460 A). Wo dergleichen Sitte und selbstverständlich war, konnte auf die Dauer ein ernsthafter Gebrauch des Gottesurtheils sich nicht behaupten.

1) Tristan 15731 ff.:

„nu nemet daz îsen ûf die hant;
und alse ir uns habt vor genant,
als helfe iu got ze dirre nôt!"
„âmen!" sprach die schöne Îsôt.
in gotes namen greif si'z an
und truog ez, daz si niht verbran.
dâ wart wol goffenbaeret
und al der werlt bewaeret,
daz der vil tugenthafte krist
wintschaffen alse ein ermel ist:
er füget unde suochet an,
dâ man'z an in gesnochen kan,
alsô gefüege und alse wol,
als er von allem rehte sol.
er'st allen herzen bereit,
ze durnähte und ze trügeheit.
ist ez ernest, ist ez spil,
er ist ie, swie sô man wil.

Vgl. Herm. Kurz in Germania 15, 333. Dem Buchstaben nach hat Isolde die Wahrheit geschworen, aber auch nur dem Buchstaben nach, ebenso die Melite des Achilles Tat. VIII 11, 2, und auch die letztere besteht glänzend die Probe des Gottesurtheils (14, 3 f.), gegen die daher die Kritik des mittelhochdeutschen Dichters ebenso gut am Platze wäre. Recht Dickgläubige fanden natürlich nichts Arges dabei, dass die Gottheit mit aller ihrer Macht selbst für die einfache, nicht bloss für die sophistisch verbrämte, Lüge eintrat. Bei Johannes Cantacuzenus Hist. III 28 besteht ein ehebrecherisches Weib die Feuerprobe, nur weil es ihrem Priester gebeichtet und für die Zukunft Treue gelobt hat (s. auch o. S. 188, 3). Und der betrogene Ehegatte, wie der kaiserliche Historiker berichtet, war voller Verwunderung über τὴν δύναμιν τῆς ἀληθείας! (Herm. Kurz in Germania 15 S. 330 Anm.).

der Mühe gelohnt hätte.[1]) Aber sie hatten damals keinen Anlass mehr, sich um eine Sache zu kümmern, die höchstens

1) Wäre nach einer freilich unsicheren Vermuthung Gottfried Hermanns bei Aischyl. Sieben g. Th. 699 zu schreiben *νίκῃ* (f. *νίκην*) *γε μέντοι καὶ κακὸν* (f. *κακὴν*) *τιμᾷ θεός* (vgl. Soph. Ant. 288 f. Dind.: *ἢ τοὺς κακοὺς τιμῶντας εἰσορᾷς θεούς; οὐκ ἔστιν.*), so hätten wir hier bereits einen Zweifel an der Gerechtigkeit des Kampfurtheils. Ueber das Keimen dieses Zweifels schon bei Homer s. o. S. 204, 2. Auch in dem Stillschweigen des Hippolytos (Eur. Hippol. 1055 f. Kirchh.), der sich zu allerlei Bewährung seiner Unschuld, aber nicht zu der durch ein Gottesurtheil erbietet, das vielmehr durch die *μάντεων φῆμαι* ersetzt ist, scheint eine Kritik desselben zu liegen, und wäre es auch nur insofern, dass dem Dichter eine solche Probe des Fürstensohnes unwürdig schien. Und wie haben diejenigen, die sonst die vulgären Vorstellungen über das Verhältniss der Götter und Menschen kritisirten, sich über das Gottesurtheil geäussert, in dem doch Götter und Menschen besonders kräftig gegen einander wirkten? Von Xenophanes wird nichts der Art überliefert und hätte doch in einem Zuge mit seinen Aeusserungen gegen den Missbrauch des Eides (o. S. 106) überliefert werden sollen. Die Gottesurtheile sind nicht dem Spott der Kyniker verfallen, noch haben als Vertheidiger der natürlichen Gesetze alles Seins, die Epikureer, sich gegen diese schreiendste Verletzung derselben erklärt. Bezeichnend ist auch Platons Verhalten ihnen gegenüber. Das Loosurtheil liess er gelten (o. S. 186, 2. S. 205, 2); über die stärksten und gröbsten Arten des Gottesurtheils, über die, eine wiederholte und beliebig herbeizuführende (dies wegen o. S. 197, 3) Verkehrung der Naturgesetze in sich schliessenden, Wasser- und Feuerproben hat er sich zwar nirgends geäussert; es liegt aber auf der Hand oder lässt sich doch leicht erschliessen, wie er über sie gedacht hat. Es sind namentlich diese Gottesurtheile, die die Kirche des Mittelalters officiell zu verdammen pflegte. Sie folgte darin dem biblischen Gebot, dass man Gott nicht versuchen, d. h. nicht eine Kundgebung von ihm erzwingen solle, und ein Vertreter dieser officiellen Ansicht (der Bischof Agobard bei J. Grimm RA. S. 909, 1) führt deshalb seine Gegner ad absurdum damit, dass nach seiner Meinung bei Zulassung der Gottesurtheile die Gottheit in Zukunft keine Geheimnisse mehr vor den Menschen haben würde (ubi essent occulta dei judicia?). Wie aber Platon über jeden Versuch, die Gottheit durch Gebete, Opfer und andere Mittel zu bestimmen, dachte, wissen wir namentlich aus Rep. II 363 B ff.; der Gedanke, dass man die Gottheit auf diese Weise zwingen könne (*βιάσασθαι* 365 D) erscheint ihm einer reineren Vorstellung von derselben unwürdig. Es kann also nicht zweifelhaft sein, wie er über den viel stärkeren und unverschämteren Versuch, die Götter zu zwingen, urtheilte, der in den Wasser- und Feuerproben des Gottesurtheils vorliegt. Man möchte sagen, Platon hätte kein rechter Grieche sein müssen, wenn

an den Enden der hellenischen Welt[1]) oder in abgelegenen Winkeln derselben[2]) noch zu Hause war, die wie im Mittelalter sich unter den für Aufklärung des Geistes undurchdringlichen Schutz der Gotteshäuser und Priesterschaften geflüchtet hatte[3]) und in der Regel nur dem geistig und rechtlich tiefer stehenden Theil der Menschheit, Weibern und Sklaven, zu Gute kam.[4]) Im aufgeklärten Athen des fünften

er anders über derartige Gottesurtheile gedacht hätte. Wenigstens scheint es, dass im Charakter der Griechen etwas lag, das dem Gedeihen und Bestehen solcher Gottesurtheile nicht förderlich sein konnte: denn die wesensverwandten „augnria impetrativa“ mit ihrer „legum dictio“ den Göttern gegenüber (Mommsen Staatsrecht I³ S. 77 ff.) haben bei den Griechen nie recht fortkommen wollen, und echt griechisch schilt daher Artemidor Oneirokrit. IV 2 p. 205 (S. 205, 25 ff. Herch.) auf die „somnia impetrativa“, in denen man den Göttern über den Verlauf der prophetischen Träume Vorschriften machte, und findet es lächerlich, dass man hoffe den Göttern etwas mit Gewalt (μετ' ἀνάγκης καὶ βιαίως) abzutrotzen, was sie nicht freiwillig gewähren (doch kommt die Art, wie man bisweilen Opfer auf Opfer häufte, um schliesslich doch noch ein günstiges Vorzeichen zu erlangen, z. B. Xenoph. Hell. III 3, 4, einer Vergewaltigung der Götter aufs Haar gleich). So berechtigt man hiernach wäre von Platon eine recht kräftige Verdammung der Gottesurtheile zu erwarten, so erstaunt ist man nichts dergleichen weder bei ihm noch den andern, den herrschenden Götterglauben kritisirenden Philosophen zu finden. Die Gottesurtheile müssen also damals nicht mehr die Bedeutung im Leben gehabt haben, die sie einer Beachtung und Beurtheilung konnte werth erscheinen lassen.

1) Bithynien o. S. 199, 2. Kappadokien o. S. 184, 2. Sicilien o. S. 184, 1.

2) Thessalien o. S. 199, 2. Arkadien o. S. 175, 2.

3) Und dies trotz des Verbotes der Päbste: Herm. Kurz in Germania 15, 224. 228 ff. 322 ff. Einzelnen Klöstern wurde im Mittelalter das Recht verliehen Wasser- und Feuerproben abzuhalten: J. Grimm, RA. S. 910, 1. Vgl. denselben über das Kreuzurtheil S. 926 f. Es ist eine selbstverständliche Regel, dass ein Vorgang, bei dem die Gottheit im Spiele war, sich am besten an heiliger Stätte oder doch unter religiöser Weihung abspielte und dass die Diener Gottes dabei ihres Amtes walteten. Daher die Gottesurtheile im Heiligthum der Paliken (o. S. 184, 1), der Erdgöttin (o. S. 183, 3), der Artemis und des Pan (o. S. 184, 3), der Erinyen (o. S. 184, 3).

4) Abgesehen vom Kampfurtheil waren die Gottesurtheile des Mittelalters in der Regel auf Unfreie und Frauen eingeschränkt: J. Grimm, RA. S. 911. Frauen und Mädchen dem Gottesurtheil unter-

und vierten Jahrhunderts waren die Gottesurtheile im Munde auch des gemeinen Mannes längst zur blossen Phrase geworden, der praktisch keine Bedeutung zukam.[1]) Nur ihr

---

worfen s. S. 199, 2. 200, 2. 206, 1. Das Heiligthum der Paliken (o. S. 184, 1) war ein Asyl für Sklaven: Diodor. Sic. XI 89, 6f. Ein Sklave war der Rex Nemorensis, von dessen Gottesurtheil o. S. 190, 2. Auch die Wächter der Antigone (o. S. 199, 1) kann man hierher ziehen (Dümmler, Kl. Schr. II 132, 1), da sie sich wenigstens zum Gottesurtheil bereit zu erklären scheinen: s. indessen auch folgde Anmkg. Ob wir dagegen Acro zu Hor. Ep. I 10, 10 benutzen dürfen, um die Probe des geweihten Bissens bei den Römern, und dann angewandt auf Sklaven, wiederzufinden (J. Grimm, RA. S. 934. Kaegi, Alter u. Herkunft des germ. Gottesurtheils S. 58), ist nach den Bemerkungen von Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II 405, 24 zweifelhaft. Nur für schlechthin „unrömisch" möchte ich was dort berichtet wird nicht erklären, da Gottesurtheile wohl römisch waren (s. o. S. 200, 2); ich kann daher ihres Inhaltes wegen die Nachricht nicht so unbedingt verwerfen, zumal mir „carmine infectum" mehr heidnisch als christlich klingt.

1) Von dem Sprecher der demosthenischen Rede gegen Konon (o. S. 199, 1) wird auf die Feuerprobe angespielt. Was er indessen seinem Gegner vorwirft, ist nicht etwa, dass dieser sich zur Feuerprobe bereit erklärt, sondern nur dass er *διὰ τοῦ πυρὸς* geschworen habe (über die Construction *διὰ τ. π.* s. o. S. 199, 1). Es war dies also lediglich eine Betheuerungsformel, die als solche in der Lysistrate 132f. (*κἄν με χρῇ, διὰ τοῦ πυρὸς ἐθέλω βαδίζειν*) und in unserem „für jemanden oder etwas durchs Feuer gehen" erscheint; vor dem Gesetz, wie der Sprecher ausdrücklich bemerkt, hatte dieselbe nicht die geringste Kraft. Nicht anders ist es aber in der Antigone (o. S. 199, 1), wo man hinter der Erklärung der Wächter, zur Feuerprobe bereit zu sein, viel mehr gesucht hat. Wäre es aber hier Ernst damit und wäre es nicht auch hier nur eine Betheuerungsformel, warum geben die Wächter ihre Erklärung nur unter sich ab (*ἦμεν δ' ἕτοιμοι* — das Imperfectum ist zu beachten!) und wiederholen sie nicht an geeigneter Stelle vor Kreon? Und auch dieser kommt gar nicht auf den Gedanken sie der Feuerprobe zu unterwerfen, wie ihm die Erzählung des Wächters hätte nahe legen müssen, sondern als es sich darum handelt die Wahrheit herauszubringen, droht er den Wächtern mit der Folter 308f.:

οὐχ ὑμῖν Ἅιδης μοῦνος ἀρκέσει, πρὶν ἂν
ζῶντες κρεμαστοὶ τήνδε δηλώσηθ' ὕβριν.

Sophokles zeigt sich also hier keineswegs als Antiquar (Dümmler, Kl. Schr. II 132, 1), sondern überträgt nur auf die Bühne, was er im Athen seiner Zeit erlebte.

Schatten hat sich noch auch in den weltlichen Gerichten erhalten, in der Folter der Sklaven[1]) und im Eide.

25. Der Eid an Stelle des Gottesurtheils.

Eine Nachwirkung dieser ursprünglichen Bedeutung des Eides als eines Gottesurtheils ist es, dass noch später durch Ablegung eines Eides ein Prozess entschieden werden konnte.[2])

1 Dümmler, Kl. Schr. II 132, 1. Das gleiche Wort *βάσανος* dient auch zur Bezeichnung der Feuerprobe beim schol. Soph. Ant. 264 u. Joh. Cantacuz. Hist. III 28 Schl.; ebenso von einer indischen Wasserprobe Porphyr bei Stob. ecl. phys. p. 142 = S. 38, 2 Mein. Die Aehnlichkeit zwischen Gottesurtheil und Folter besteht darin, dass in beiden Fällen die Wahrheit (*ἡ δύναμις τῆς ἀληθείας* im Gottesurtheil bei Joh. Cantac. a. a. O.) sich gegen physische Einwirkungen behauptet, das eine Mal (im Gottesurtheil) durch göttlichen Beistand dieselben gänzlich aufhebt, das andere Mal (in der Folter) vermittelst der Kraft des menschlichen Willens sie überwindet; besonders nahe kommt der Folter das Kreuzurtheil (nach J. Grimm, RA. S. 927, nicht bloss christlich), weil hier die Wahrheit sich durch Ausdauer unter Qualen bewähren soll. Ueber das Verhältniss von Folter und Gottesurtheil, Aehnlichkeit wie Unterschied, vgl. auch Herm. Kurz in Germania 15, 227. Daher konnten beide einander ablösen, die Folter an die Stelle des Gottesurtheils treten bei den Griechen; bei den Deutschen umgekehrt, wo die Folter weniger Platz griff, machte sich das Gottesurtheil desto breiter (Brunner, Deutsche Rechtsgesch. II 403). S. auch vor. Anmerkg. Und wie nahe kommt die Folter dem Gottesurtheil in der Schätzung der Redner, wenn sie Aussagen auf der Folter als unfehlbar bezeichnen (z. B. Isaios v. Kirons E. 12. mehr bei M. Guggenheim, Die Bedeutung der Folter im attisch. Proc. S. 64 f.) oder gar dieselben als den Beweis durch die That (*ἔργῳ*) den blossen Worten gegenüberstellen und ihre Unbestechlichkeit, verglichen mit der Bestechlichkeit menschlicher Richter, rühmen (Lykurg Leokrat. 29 ff). Die Folter wird ein Mal (Lykurg a. a. O. 33) empfohlen mit den Worten *ἁπλοῦν τὸ δίκαιον, ῥᾴδιον τὸ ἀληθές, βραχὺς ὁ ἔλεγχος*, und in Folge von Gottesurtheilen oder doch von Eiden, die die Wirkung solcher hatten, *ἁπλαῖ καὶ ταχεῖαι δίκαι ἐκρίνοντο* (Platon o. S. 37, 3). Vgl. o. S. 59, 1. Genauer lässt sich die Folter der Sklaven dem Gottesurtheil durch Stellvertreter vergleichen, das ebenfalls Diener für ihre Herren bestanden (o. S. 185, 3).

2) o. S. 37 f. Meier-Schömann, A. Pr.² S. 902, 385. Vgl. Schrader, Reallexikon der indog. Alterthumsk. S. 169.

Von den Indern werden wirklich die Gottesurtheile unter die Kategorie des Eides gerechnet.[1]) Und auch im Alterthum erscheinen beide als zusammengehörig nicht bloss in der Ausführung, bei der, wie im Mittelalter, dem Gottesurtheil der Eid vorausgeht[2]), sondern was thatsächlich ein Gottesurtheil ist, heisst ein Eid[3]) und umgekehrt wird das Wesen des Eides dareingesetzt eine *κρίσις θεοῦ* zu sein.[4]) Doch beruht dies für die spätere Zeit auf einer laxeren Ausdrucksweise; will man sich aber genauer ausdrücken, so kann man, beide in ihrer späteren historischen Erscheinung genommen, nicht von einer Identität des Eides und des Gottesurtheils, sondern nur von ihrer Verwandtschaft reden. Der Eid ist ein Abkömmling des Gottesurtheils und hat sich als solcher schon früher zu erkennen gegeben. Je weiter wir in der Geschichte des Eides hinaufgingen, desto ähnlicher fanden wir ihn dem Gottesurtheil; Unterschiede zwischen beiden, die später bestehen, fielen da hinweg. Später sind Eid und Gottesurtheil wesentlich dadurch unterschieden, dass beim Gottesurtheil die Gottheit augenblicklich eingreift, beim Eide dagegen in unbegränzte Zeit auf sich warten lässt. Die älteste Ansicht war dies indessen nicht[5]), nach der viel mehr der *Ὅρκος* sogleich sich aufmacht den Frevler zu ergreifen.[6]) Aber der Eid verlor seine alte Kraft, nicht bloss über die Götter, die er nicht mehr vermochte zu augenblicklicher Rückwirkung zu bestimmen, sondern auch über die Menschen und konnte deshalb seiner Natur nach einen menschlichen Rechtsgang nicht mehr zum Abschluss bringen. Wenn er es trotzdem noch that, so geschah dies in Folge der Tradition, die fortfuhr auch mit der todten Form noch die Folgen des lebendigen Wesens zu verknüpfen, oder auf Grund einer gesetzgeberischen Reform, die es erspriesslich fand auf künstliche

1) Oldenberg, Relig. d. V. S. 510, 1.

2) Beispiele o. S. 184. 199, 2.

3) Ueber den Paliken-Eid o. S. 184, 1.

4) Von Platon und Aristoteles o. S. 37, 3.

5) o. S. 40, 3. 177, 2. 178, 1. 184, 4. Auch beim Blitze des Zeus war nach der Natur dieses Geschosses doch gewiss der ursprüngliche Gedanke, dass er den Meineidigen traf im Augenblicke seiner That.

6) o. S. 148f.

Weise an den Eid die Wirkungen des alten Gottesurtheils anzuschliessen.[1])

Diese allgemeinen Resultate lassen sich in concreto noch beobachten an dem ältesten und heiligsten Eide der Griechen, dem Eide bei der Styx. Den vollen kräftigen Ritus desselben, das Gottesurtheil, schildert uns noch Hesiod; abgemagert zum blossen Eidschwur tritt er uns bereits bei Homer entgegen. Auch sonst hat ja der böotische Dichter gerade in neuerer Zeit begonnen Zeugnis abzulegen von den älteren Formen religiöser Vorstellungen. Insbesondere mochte in der griechischen Landschaft, in der zu allen Zeiten das Orakelwesen blühte, auch das Orakel des Gottesurtheils länger lebendig bleiben als da, wo zuerst die homerischen Lieder erklungen sind, in der ältesten Heimath der griechischen Philosophie und des Unglaubens. Was ursprünglich Symbol, ja kräftig wirkende Handlung ist, verflüchtigt sich so später zum blossen Wort; die Vorfahren sahen mit Augen, ja erlebten an sich, was für ihre Nachkommen nur noch eine Redensart ist.[2]) Nach diesem allgemeinen Gesetz hat auch

1) o. S. 95ff.

2) Bei den Kindern zu schwören war ursprünglich mehr als Redensart: die Kinder wurden vorgeführt (*προαστησάμενον* bei Demosth. 54, 38 und mit noch ausführlicherer Schilderung des Hergangs Andok. 1, 126) und mit dem Tode bedroht (o. S. 34, 2). Sobald der Schwur beim Juppiter Lapis in den gemeinen Gebrauch überging, musste der ursprünglich ihn begleitende Ritus des Steinwurfs wegfallen: Gell. N. A. I 21, 4. Preller, R. M. S. 222. Die kräftige Schwursymbolik der Ilias (3,298ff.), die im Ausgiessen des Weins das Ausfliessen des Gehirns darstellt, das dem Eidbrüchigen angewünscht wird, war später jedenfalls nicht mehr allgemein üblich (ob diese Schwursymbolik übrigens, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird, gerade die officielle und der Sache selbst eigene ist, erhellt nicht, sie beruht nur auf den Worten, die die anwesenden Achaier und Troer bei der Opferhandlung sprechen, und hat einen gewissen Anhalt im cod. Coisl., dessen Worte über die Vertragsopfer der Molosser Bernhardy zu Suid. u. *βοῦς* Sp. 1027 anführt. vgl. auch Livius I 24, 8. IX 5, 3 XXI 45, 9. Lasaulx, Der Eid S. 10f. die Worte des Pabstes beim Eid auf die getheilte Hostie nach Raumer, Hohenstaufen I S. 272 „so wie dieser heilige Leib gebrochen und getrennt ist, so sei derjenige vom Reiche Jesu Christi getrennt, der diesen Vertrag zu übertreten und zu verletzen wagt"). Dieses Zurücktreten der Symbolik rührt an

das Gottesurtheil der Styx die alte Körperhaftigkeit seines Verfahrens eingebüsst (o. S. 176, 1); auf der höchsten Stufe religiöser Weihe stand es, wenn es in unmittelbarer Nähe der Eidesgottheit, am heiligen Strome selber, vor sich ging (o. S. 175, 2 in dem Schwur beim *κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ* [Od. 5, 185. Il. 15, 37] scheint das *κατειβόμενον* ein Rest gegenwärtiger Anschauung zu sein); die Repräsentation des letzteren durch eine Spende (o. S. 201, 1) erscheint schon als ein Nothbehelf; es folgt der blosse Schwur, der wenigstens mit Worten noch auf die ehemalige Spende hindeutet (Apoll. Rhod. o. S. 201, 1), die äusserste Abschwächung des alten Ritus wird erreicht im gewöhnlichen Eide, in welchem jeder Hinweis auf die Spende getilgt und die Eidesgottheit nur noch kraft ihres angerufenen Namens da ist. — In ähnlicher Weise, wie man es hier am Styx-Schwur verfolgen kann, sinkt auch die Feuerprobe von Stufe zu Stufe; die Wächter der Antigone führen wenigstens noch eine Art Schattenspiel derselben auf, indem sie sich bereit erklären sie zu bestehen; im Munde dessen, der gegen Konon redet, ist sie zu einer blossen Schwurformel zusammengeschrumpft, noch dazu ohne jede rechtliche Wirkung.[1])

---

einen weit verbreiteten Vorgang (Sittl, Gebärden S. 129ff.): man denke z. B. an *πτύειν* ein Wort, das an die Stelle der entsprechenden Handlung getreten ist, die ursprünglich und später noch zum Ausdruck des Abscheus diente (Soph. Ant. 653. 1232. Sittl, Gebärden S. 91), oder an die umständliche Ceremonie, die im Hintergrund des später ganz abgegriffenen und verflachten „vindicare" steht (vielleicht wurde durch „lapilli ictus" früher der Einspruch erhoben, der später durch blosse Worte in der „operis novi nuntiatio" geschah: Dig. 39, 1, 5, 10. J. Grimm, RA. S. 181). Mehr oder minder feierliche Worte treten an die Stelle symbolischer Handlungen (J. Grimm, RA. S. 129), wie in der Sprache selber mehr und mehr der körperhafte sinnliche Ausdruck schwindet. Bei der Eidesleistung musste dieser Prozess noch befördert werden, wenn der Glaube an eine besondere Wirksamkeit der sie begleitenden Handlungen erlosch.

1) O. S. 209, 1. Vgl. noch Lasaulx, Der Eid S. 12, 47.

26. Zur Entstehung des Gelöbnisseides. Fortleben des Gottesurtheils unter andern Formen.

Indem der Styx-Eid vom Gottesurtheil herabsank zum blossen Eid, indem er aufhörte, der unmittelbaren Herbeiführung eines göttlichen Orakels zu dienen, und nur noch die Anrufung eines göttlichen Zeugnisses war, wurde er über den Kreis der blossen Versicherung einer Thatsache hinaus einer weiteren Anwendung fähig und konnte, wie denn auch geschehen ist [1]), gegen seine eigentliche Natur auf das Gelöbniss übertragen werden. Hieraus mag man abnehmen, wie überhaupt der Gelöbnisseid entstand. Das Gelöbniss ist eine Bindung des Willens und kann als solche auch für sich bestehen, bedarf zur Bestätigung nicht gerade des Eides, insofern derselbe eine Anrufung der Gottheit ist. Man kann seinen Willen auch durch Pfandsetzung binden, wobei die Festigkeit der Bindung vom Werthe des Pfandes abhängt und die Person des Pfandempfängers, ob Mensch oder Gott, gleichgiltig ist.[2]) Und hiermit oder mit dem Handschlag [3]) mag man sich auch Anfangs begnügt haben. Wollte man dann die Gottheit mit heranziehen, um dadurch dem Zukünftiges verheissenden Gelöbniss ebenso wie der auf Vergangenes gerichteten Versicherung eine grössere Kraft zu geben, so konnte man sie zunächst nur als Zeugen in Anspruch nehmen [4]) und musste sich hiernach durch die *αἰδώς* gebunden fühlen, die sich bis zur Furcht vor der Rache steigerte.[5]) Zu Zeugen schickten sich aber besonders die olympischen Götter, und namentlich deren Höchster[6]), die daher jetzt, und weil der

1) Die Beispiele s. o. S. 176 f.

2) o. S. 28 ff.

3) o. S. 116 f.

4) Nur secundär auch als Richter, genauer Rächer der angethanen Beleidigung: o. S. 39 ff. S. 113 f. S. 145, 7.

5) o. S. 19 ff.

6) o. S. 23, 1. 177. Eine seltsame Verkehrung des sachgemässen Verhältnisses, und nur dadurch erklärlich, dass man sich die Eidesgottheit durchaus als Zeugen denken musste, ist es, dass Phöbus, der Zeuge *κατ' ἐξοχήν*, bei Ovid. Met. II 45 f. die Styx als Zeugin anruft.

Gelöbniss-Eid im Gebrauch den assertorischen überwog[1]), in der Geschichte des Eides viel mehr hervortreten als die Unterirdischen. Diesen blieb in der Regel nur die Bestrafung überlassen, wobei sie aber, der neuen Zeit entsprechend, jetzt auch mit himmlischer Langmuth verfahren.[2])

Nur wie eine Erinnerung an das alte Gottesurtheil ist noch im späteren promissorischen Eide geblieben, insofern die Giltigkeit auch dieser Aussage von wunderbaren Vorgängen in der Natur abhängig gemacht wird: wenn das in die See versenkte Eisen wieder aus der Tiefe aufsteigt, schwören die Phokaier in ihre Heimath zurückkehren zu wollen.[3]) In ein Gottesurtheil wird aber auf diese Weise der promissorische Eid noch nicht umgeschaffen, da man ernsthaft auf ein Eingreifen der Gottheit hierbei nicht rechnet. Vielmehr sollte der Wille dadurch nur desto fester gebunden werden. Diese Bindung des Willens empfand man nachgerade wohl in jedem Eide; und sie ist es gewesen, gegen

1) o. S. 4 f.

2) Daher jetzt *Στυγὸς ὑστερόποινον ὕδωρ* im Gelübde der Hera bei Nonnos Dion. IX 135 (dasselbe Epitheton wird den Erinyen und der Nemesis gegeben: Wecklein zu Aisch. Ag. 58) vgl. o. S. 147 ff.

3) Herodot I 165. vgl. Lasaulx, Der Eid S. 12. Aehnlich Achills Schwur (Il. 1, 234 ff. richtig erklärt in Virgils Nachbildung Aen. 12, 206 ff. u. von Eustath. S. 77, 32 ff. Stallb.): so wahr das Szepter niemals Blätter und Zweige treiben wird, so wahr gelobt er den Kämpfen fortan fern zu bleiben, dass die Achaier Sehnsucht nach ihm ergreifen soll. Das in diesem Schwur verhüllte Gottesurtheil tritt klarer heraus im Tannhäuserlied (Des Knaben Wunderhorn = Arnim's Werke 13, 100), wo der Stecken des Pabstes in der That am dritten Tag an zu grünen hebt. Ein rechtes Gottesurtheil ist aber auch dieses nicht, da das Wunder dem Schwörenden ganz überraschend kommt, im rechten Gottesurtheil aber das Eintreten desselben nicht mehr in Frage steht als das Nichteintreten. (Ein Gottesurtheil dieser Art in strenger Form haben wir dagegen 4 Mos. 17: hier war bedingt worden, dass derjenige als Gottes Hoherpriester gelten solle, dessen Stecken grünen werde, und unter den zwölfen ist es Aarons Stecken allein, der grünt und aus dem Blüthe und Frucht hervorgeht. Aehnliches aus der Christophoruslegende und der Heraklessage bei Usener Sintfluthsagen S. 190.) Und so schworen auch die Phokaier und Achill auf die angegebene Weise, ohne die Möglichkeit des Wunders ernsthaft in Anschlag zu bringen, vielmehr *ὅπως αἰώνια τὰ ὅρκια ὑπάρχῃ* (schol. Soph. Ant. 264).

die sich das unbändige Selbstgefühl und der Freiheitsdrang starker Menschen und Zeiten ebenso auflehnte[1]), wie die andere und erste Art des Eides, die eine augenblickliche und wunderbare Offenbarung Gottes erzwingen wollte, durch die wachsende Erkenntniss und Aufklärung zurückgedrängt wurde.

Die Götter sind bei dieser Entwicklung des Eides Anfangs Richter[2]), dann Zeugen[3]) gewesen, schliesslich aber oft genug auch in dieser letzteren Eigenschaft entlassen worden und zu blossen Statisten herabgesunken[4]). Bürgen waren sie ernsthaft nie und konnten es nicht sein[5]); vielmehr als man sie einmal zu Gelöbnissen zuzog, wie sonst Menschen, übertrug man auch auf sie die Rolle, die Menschen hierbei zu spielen pflegten, und sah einer Hyperbel zu Liebe, weil man am blossen Zeugniss der Götter nicht genug hatte, über deren eigenthümliche Natur und ihr Verhältniss zu den Menschen hinweg.

An der Vermenschlichung des Rechtes nahm auch der Eid Theil[6]). In seiner Geschichte entspricht der Ausdehnung des Geltungsbereichs, der Verpflanzung auf neue Gebiete eine Abnahme der Kraft: neben der jugendlich drein schlagenden Kraft des Gottesurtheils nimmt sich der Eid der späteren Zeit und sein unbestimmtes Erwarten einer Bestrafung des Meineidigen greisenhaft schwächlich aus. Das Gottesurtheil ist im Erlöschen. Aber ein Funke glimmt weiter. Soll der Mensch nicht an Recht und Gerechtigkeit verzweifeln, so bedarf er, wie es scheint, des Glaubens an eine höhere Rechtsprechung zur Ergänzung der menschlichen ebenso, wie der Voraussetzung eines ungeschriebenen Gesetzes neben dem geschriebenen. Nicht bloss sprichwörtliche Wendungen zeugen hiervon, wie die *Διὸς κρίσις*, die für Platon das Muster eines gerechten Urtheils darstellt[7]), sondern mehr noch die Vor-

---

1) o. S. 118 ff.
2) o. S. 37 f.
3) o. S. 23 f.
4) o. S. 70 f.
5) o. S. 27 f.
6) Der Eid ein Vertrag o. S. 65 ff.
7) o. S. 93. 186, 2. Weitere Belege für diese sprichwörtliche Wendung scheinen zu fehlen. Ueber einen Urtheilsspruch des Zeus s. die Vermuthungen von Meineke fragmm. comicor. II S. 18 f.

stellung, dass geschworene Richter im Namen Gottes sprechen.[1]) Mit den Griechen stimmt in dieser Hinsicht auch Justinian überein, wenn er der Meinung ist, durch Vereidigung aller am Prozess Betheiligten, der Parteien und ihrer Vertreter wie der Richter, den Gerichtssaal zum Tempel zu weihen und an die Stelle menschlicher Richter Gott zu setzen.[2]) Man wünschte des Rechts schon in diesem Leben zu geniessen, es nicht erst von den unbestechlichen Todtenrichtern zu empfangen; und auch die Vertröstung auf die Alles entdeckende, Alles zum Rechten führende Zeit[3]) reichte am Ende nicht aus. Auffallend ist daher auch unter diesem Gesichtspunkt das stärkere Hervortreten echter Gottesurtheile in der Litteratur der Kaiser-

---

1) Platon Apol. p. 35 D: *σαφῶς γὰρ ἄν, εἰ πείθοιμι ὑμᾶς καὶ τῷ δεῖσθαι βιαζοίμην ὀμωμοκότας, θεοὺς ἂν διδάσκοιμι μὴ ἡγεῖσθαι ὑμᾶς εἶναι, καὶ ἀτεχνῶς ἀπολογούμενος κατηγοροίην ἂν ἐμαυτοῦ, ὡς θεοὺς οὐ νομίζω. ἀλλὰ πολλοῦ δεῖ οὕτως ἔχειν· νομίζω τε γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὡς οὐδεὶς τῶν ἐμῶν κατηγόρων, καὶ ὑμῖν ἐπιτρέπω καὶ τῷ θεῷ κρῖναι περὶ ἐμοῦ ὅπῃ μέλλει ἐμοί τε ἄριστα εἶναι καὶ ὑμῖν.* Vgl. noch Antiphon 1, 20 *ἐὰν ὑμεῖς τε καὶ οἱ θεοὶ θέλωσιν* und mehr Beispiele dieser Wendung in Mätzners Anmerkung. Wer geschworen hatte, auf dem lag ein Abglanz göttlicher Majestät; dies deutet auch der Chor bei Soph. OR. 652 Dind. an: *τὸν οὔτε πρὶν νήπιον νῦν τ' ἐν ὅρκῳ μέγαν καταίδεσαι.* Um das Bewusstsein des Schwörenden, dass er als Stellvertreter Gottes rede, desto mehr zu schärfen und ihn die Verantwortlichkeit für jedes seiner Worte noch stärker fühlen zu lassen, scheint es, dass man ihn in das Kostüm der betreffenden Gottheit steckte, wie zu Syrakus im Heiligthum der Thesmophoros geschah (Plutarch Dion 56). Freilich inspirirt von der Gottheit („Flamme Gottes im Richter" Cl. Brentano Schriften 5, 432) wurden sie dadurch noch nicht (o. S. 38, 2), dass sie das Recht und die Pflicht hatten im Namen der Gottheit zu reden: gerade der Fall des Sokrates zeigt klärlich das Gegentheil.

2) Cod. II 58, 2, 8: Sic enim non lites solum, sed etiam calumniatores minuentur, sic pro judiciis putabunt sese omnes in sacrariis sisti. si enim et ipsae principales litigantium partes per juramentum lites exerceant et causarum patroni praebeant sacramentum et ipsi judices propositis sanctis scripturis tam causae totius faciant examinationem quam suum proferant arbitrium, quid aliud, nisi pro hominibus deum in omnibus causis judicem esse credendum est?

3) Aristot. Phys. IV 13 p. 222b 17. Vgl. Antiphon tetr. 3, 4, 11. Ueb. d. Ermordg. des Herod. 71 f. 86. Xenoph. Hell. III 3, 2. An den Namen des populärsten der griechischen Weisen angeknüpft bei Diog. L. I 35. Neben anderen Mitteln, die seine Unschuld an den Tag bringen können, die aber Theseus nicht annehmen will, *ὅρκος πίστις* und Sehersprüchen (o. S. 207, 1), citirt Hippolytos auch den *μηνυτὴς χρόνος* (Eur. Hipp. 1051.)

zeit, wie sie beim Periegeten Pausanias nicht nur, sondern auch in den Romanen und bei Porphyrios begegneten. Zum Theil erklärt es sich aus dem Einfluss, den damals fremde Völker und ihr Aberglaube auf die griechisch-römische Kultur gewannen. Namentlich bei Deutschen und Juden sahen Griechen und Römer die Gottesurtheile in unverminderter Geltung. So begreift sich das Verfahren eines christlichen Schriftstellers, wie Salvian. Derselbe ist eifrig bestrebt, seine Landsleute, die Römer, auf die Gottesurtheile und Gottesgerichte des Alten Testaments hinzuweisen und ihnen möglichst vor Augen zu führen, dass denselben keines der Requisite eines gerichtlichen Prozesses fehle.[1]) Auf diesem Wege wurden göttliche und menschliche Gerichte einander näher

1) Salvian De gubern. dei I 11, 49f.: Ceterum erga personas quasdam, ut legimus, ac familias censura dei inexorabilis est, sicut illud, ubi otiante sabbatis populo is, qui colligere ligna usurparat, occiditur: quamvis enim opus ipsum hominis videretur innoxium, faciebat tamen eum diei observatio criminosum: vel cum duobus lite certantibus unus, qui blasphemarat, morte multatur. Sic enim scriptum est: „Ecce autem filius mulieris Israhelitis, quem pepererat de viro Aegyptio inter filios Israhel, jurgatus est in castris cum viro Israhelite: cumque blasphemasset dominum et maledixisset ei, adductus est ad Moysen.“ Et paulo post: „miserunt“, inquit, „eum in carcerem, donec viderent, quid juberet dominus, qui locutus est ad Moysen dicens: educ blasphemum extra castra, et ponant omnes, qui audierunt, manus super caput ejus et lapidet eum populus universus“. Num quid non praesens dei est manifestumque judicium et prolata quasi juxta humani examinis formam caelesti disceptatione sententia? Primum qui peccaverat comprehensus est, secundo quasi ad tribunal adductus, tertio accusatus, deinde in carcerem missus, postremo caelestis judicii auctoritate punitus: porro autem non punitus tantum sed punitus sub testimonio, ut damnare scilicet videatur reum justitia, non potestas, exemplo scilicet ad cunctorum emendationem proficiente, ut ne qui postea admitteret, quod omnis in uno populus vindicasset. 53: Maria contra Moysen loquitur et punitur, nec punitur tantum, sed punitur more judicii. Primum enim ad judicium vocatur, deinde arguitur, tertio verberatur. etc. 60: vis videre severum judicem? ecce noxios punit (sc. deus): vis videre justum et pium? ecce innocentibus parcit: vis videre in omnibus judicem? ecce ubique judicium est. Nam et ut judex arguit et ut judex regit: judex promit sententiam, judex noxios perimit, judex innoxios muneratur.

geführt und die Gottesurtheile wuchsen einer Berücksichtigung sogar durch die officielle Gesetzgebung entgegen, aus der sie längst verbannt waren, in der sie vermuthlich — von Juden und Indern abgesehen — niemals Platz gefunden hatten. Freilich die alten Götter versagten jetzt ihre Hilfe, aber es galt den Versuch mit dem neuen Gotte und auch alte Sitte drängte hierzu in den jugendlichen Völkern der Deutschen.

Die weite Geltung der Gottesurtheile während des Mittelalters ist bekannt. Glauben auch wir noch an Gottesurtheile? Die Frage scheint vermessen, da unsere Justiz zur Entlarvung des Schuldigen glücklicher Weise weder auf Wunder noch auf den halbgöttlichen Zufall rechnet.[1]) Auch das Ansehen des Eides ist längst dahin und die Gewalt seiner abgestorbenen Formeln über die Gemüther nicht grösser als im Athen des vierten Jahrhunderts. Aber den Drang, aus der Rechtsverworrenheit des Lebens heraus in einer übermenschlichen Macht Beruhigung und Klärung zu suchen, spüren doch auch wir in uns: die Sonne bringt es an den Tag, tröstet ein Spriehwort, und alle Schuld rächt sich auf Erden; die Weltgeschichte wird uns zum Weltgericht und die Zeit zum unbestochenen Richter letzter Instanz[2]); vor Allem die Naturgesetze, denen das Leben und Handeln der Einzelnen wie ganzer Völker gehorcht, gelten Vielen[3]) nur darum als göttlich, weil in ihrem Prozess die höchste Gerechtigkeit erscheint, blöden Menschenaugen freilich oft erst spät erkennbar.

1) Das Duell ist hier fern zu halten. Seinen Sinn als Gottesurtheil hat es längst verloren und wird so nur noch in Zeitungsphrasen genannt. Es ist entweder die Genugthuung, die sich der Beleidigte schafft, indem er dadurch Gelegenheit erhält sich als muthigen Mann zu zeigen, oder in schwereren Fällen ist es der Ausdruck der Todfeindschaft, die das weitere Nebeneinanderexistiren der Gegner nicht erträgt und deshalb den Einen beseitigt, der ganz und gar nicht gerade der Schuldige zu sein braucht.

2) Tempo giudice incorrotto e inappellabile: G. Leopardi, Pensieri I S. 103.

3) Allen, denen Carlyle nicht umsonst gepredigt hat: s. auch o. S. 205, 1.

Nachträge.

Zu S. 16, 1. Nach Apion hielten es die alexandrinischen Juden für schimpflich den Kaiser Cajus *ἀνδριάσι τιμᾶν καὶ ὅρκιον αὐτοῦ τὸ ὄνομα ποιεῖσθαι*: Joseph. Arch. XVIII 8, 1.

Zu S. 24, 1. Der Germane bei Joseph. Arch. XVIII 6, 7 S. 158, 12 Bekk. schwört ausser bei den *πάτριοι θεοί* noch bei den *τῇδε ἐγχώριοι* und zwar *οἳ τόνδε ἐπρυτάνευσαν ἡμῖν τὸν σίδηρον* (sc. welche dadurch ihre Macht bewiesen haben).

Zu S. 34, 2. Zu Jasons Schwur „per pericula" vgl. denselben Schwur des Theseus bei Ovid Heroid. 10, 73. Uebrigens ist er wohl nur die Berufung auf etwas ganz Gewisses wie o. S. 7, 1 auf die *ἄλγεα πατρός*. Vgl. S. 26. 1. Ebenso scheint zu erklären bei Joseph. Arch. XX 3, 2 *τὴν ἐφεστῶσαν αὐτῷ τύχην ἐπωμόσατο* (sc. *Ἀρτάβανος*) *ἥ μὴν καταβήσεσθαι κτλ.*

Zu S. 38, 1. Aehnlich Antiphon 1, 12 von denen, die ihre Sklaven nicht zur Folter hergeben wollen, dass sie *αὐτοὶ σφίσιν αὐτοῖς οὐκ ἠξίωσαν δικασταὶ γενέσθαι.*

Zu S. 58. Nach Andokides 1, 67 ist ein Eid, geschworen zu verbrecherischen Zwecken, *πίστις τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀπιστοτάτη* und hebt sich damit selber auf.

Zu S. 71, 2. In der Demokratie entbindet das Volk von geschworenen Eiden, die dem Staatswohl entgegen sind, bei Andokides 1, 98.

Zu S. 77, 1. Ueber *ψεύδορκος* und *ψευδορκεῖν*, mit Beziehung auf den Eidbruch gebraucht, s. Schömann-Lipsius Gr. Alt. II S. 283, 7.

Zu S. 82, 4. Zur Verleugnung Christi durch Petrus vgl. „trinam negationem trina postea confessione delevit" sc. Petrus bei Hieron. Epist. 42 (= 149), 2.

Zu S. 92, 1. Zu dem Gegensatz von *παθεῖν* und *ἀποτῖσαι* vgl. Mätzner zu Antiphon tetr. 3, 2, 1.

Zu S. 108, 1. Dass in der Praxis die Regel nicht immer befolgt wurde, deutet Antiphon an Von der Ermordg. des Herod. 4 und belegt durch Beispiele Meier-Schömann A. Pr.[2] S. 932, 476.

Zu S. 132, 4. Hinzuzufügen Andokides 1, 9: *ψηφίζεσθαι κατὰ τοὺς ὅρκους, ὅπερ συνέχει μόνον τὴν πόλιν.*

Zu S. 139, 4. Vgl. noch *νόμῳ τοὺς ἀγαθοὺς τιμῶντες καὶ τοὺς κακοὺς κολάζοντες* bei Pseudo-Lysias, Epitaph. 19.

Register.

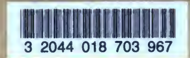
A.

B.

C.

D.

Druck von August Pries in Leipzig.


3 2044 018 703 967



